Arthur
Schopenhauer



El mundo como voluntad y representación II

Traducción,
introducción y notas
de Pilar López de Santa María

CLÁSICOS
DE LA CULTURA

EDITORIAL TROTTA

La edición de esta obra ha contado con la ayuda de Goethe-Institut



Título original: *Die Welt als Wille und Vorstellung* II

Primera edición: 2003
Segunda edición: 2005

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

ISBN: 84-8164-666-0
Depósito Legal: M-25.154-2005

Impresión
Marfa Impresión, S.L.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

1. *La segunda edición*

La primera edición de *El mundo como voluntad y representación* había aparecido en diciembre de 1818, aunque fechada en 1819. Era la tercera de las publicaciones de Schopenhauer, que había estado precedida por *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1813) y *Sobre la visión y los colores* (1816). Ya antes de que el libro saliera a la luz, las relaciones entre su editor, Brockhaus, y Schopenhauer se habían roto después de un cáustico intercambio de correspondencia en el que el autor exigía el cumplimiento exacto de las condiciones del contrato y la satisfacción inmediata de sus honorarios[1]. Harto ya de los exabruptos y malos modales del filósofo, Brockhaus da por terminada la relación personal con él en una carta del 24 de septiembre de 1818 que concluye con las siguientes palabras: «Sólo espero que no llegue a cumplirse mi temor de imprimir su obra simplemente para maculatura»[2]. El temor de Brockhaus, en efecto, se cumplió, al menos en buena medida. En las diversas ocasiones en que Schopenhauer pregunta al editor, la respuesta viene a ser la misma: las ventas del libro son muy escasas y un buen número de ejemplares ha ido a maculatura. La tercera publicación de Schopenhauer fue, al igual que las dos anteriores, un fracaso editorial.

1. Véase la correspondencia entre Schopenhauer y Brockhaus correspondiente al periodo de marzo a septiembre de 1818, en C. Gebhardt (ed.), *Der Briefwechsel Arthur Schopenhauers*, vol. I, pp. 221-45, Piper, München, 1929 (se cita *BW*).
2. *BW*, 24.9.1818.

Pero Schopenhauer era inaccesible al desaliento. Empeñado en no servir a sus propios intereses sino a la verdad, y convencido de que no escribía para sus contemporáneos sino para las generaciones venideras, pronto se plantea la segunda edición de *El mundo*. Ya en una carta que dirige a Brockhaus en 1835, manifiesta su convicción de que, a pesar de la falta de atención de que ha sido objeto su obra principal, llegará a ser reconocida: «porque lo auténtico y verdadero no puede quedar ignorado para siempre». En esa misma carta expresa su esperanza de llegar a ver una segunda edición de la obra «y poderla enriquecer con el gran número de pensamientos que he escrito desde 1819»[3].

La idea de ampliar su obra principal venía ya de lejos. Según él mismo afirma, los años que mediaban entre la primera y segunda edición los había dedicado continuadamente a la preparación de la última[4]. En los manuscritos del año 1833 aparece el esquema de un prólogo a la segunda edición[5]. Todo parece indicar que en ese momento Schopenhauer pensó en una edición ampliada del volumen que había publicado, pero al comienzo de 1834 cambió de opinión y decidió añadir un segundo volumen de *Complementos*, dejando el primero casi intacto[6]. Aun así, sus temores de que la segunda edición no vea la luz le llevan a publicar un extracto de los «Complementos al segundo libro» bajo el título *Sobre la voluntad en la naturaleza* (1836). A él sigue la publicación de los dos escritos de concurso que había presentado ante las Academias de las Ciencias noruega y danesa, respectivamente: se trata de los ensayos *Sobre la libertad de la voluntad* y *Sobre el fundamento de la moral*, publicados conjuntamente en 1841 bajo el título *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Ninguno de los dos libros corrió mejor suerte que los anteriores en lo que a repercusión se refiere.

Pese a tenerlo todo en contra, Schopenhauer consiguió que Brockhaus publicase la segunda edición de la obra. En ella, al volumen de la primera edición, con los cuatro libros y el Apéndice sobre Kant, se añadía un segundo volumen, de mayor envergadura que el primero, que incluía los «Complementos» a los cuatro libros. Las condiciones del contrato no habían de ser, por supuesto, muy

3. Cf. *BW*, 30.4.1835.
4. Cf. *BW*, Carta a Brockhaus, 7.5.1843.
5. Cf. *Cogitata II*, p. 150, en *Der handschriftliche Nachlaß* vol. 4, I, ed. de A. Hübscher, DTV, München, 1985.
6. Cf. A. Hübscher, *A. Schopenhauer. Ein Lebensbild*, Brockhaus, Leipzig, 1938, p. 85.

beneficiosas para él: Schopenhauer renunciaba a cualquier honorario por su obra, no teniendo derecho más que a diez ejemplares gratis. La tirada sería de 500 ejemplares del primer volumen y 750 del segundo[7]. La obra se publicó en la primavera de 1844. Pero los temores de Brockhaus respecto de la primera edición se vieron de nuevo confirmados: un escaso número de ejemplares vendidos y tres recensiones que en total no llegaban a sumar diez páginas fueron todo el resultado. El nuevo fracaso lleva a Brockhaus a escribir a Schopenhauer dos años después: «Por lo que se refiere a su pregunta sobre las ventas de su escrito, solo puedo decirle para mi pesar que he hecho con él un *mal* negocio. Permítame que me ahorre los detalles»[8].

Pero el tiempo del silencio estaba próximo a desaparecer: en 1851, Schopenhauer publica *Parerga y Paralipomena*, y comienza a levantarse el telón de la «comedia de la fama»[9]. En otoño de 1858 se agota la segunda edición de *El mundo* y en 1859 aparece la tercera, esta vez con una tirada de 2.230 ejemplares. Esta fue la última edición de su obra principal que Schopenhauer llegó a ver. A ellas siguieron después las de Frauenstädt (1873 y 1879), H. Hirt (1891) y H. Schmidt (1912), entre otras.

2. *«Es lo mejor que he escrito»*

Nada mejor para resumir la relación entre el primer y segundo volumen de *El mundo* que las palabras del propio Schopenhauer:

> Este segundo volumen tiene ventajas significativas frente al primero, y es a él lo que el cuadro pintado al simple boceto. Pues le aventaja en la profundidad y riqueza de pensamientos y conocimientos, que solo puede ser fruto de toda una vida dedicada al continuo estudio y reflexión. En todo caso, es lo mejor que he

7. Véase el contrato de edición entre Schopenhauer y Brockhaus, en *BW*, 20.5.1843.
8. *BW*, 14.8.1846.
9. En una visita que le hizo Friedrich Hebbel el 4 de mayo de 1857, Schopenhauer afirmó: «Me siento extraño ante mi fama actual. Seguro que usted ha visto cómo antes de una representación, cuando el teatro queda a oscuras y se levanta el telón, un encendedor de lámparas aislado está todavía atareado sobre las tablas, y entonces se apresura a huir entre los bastidores; y justo entonces el telón llega arriba. Así me siento yo: como un rezagado que se ha quedado atrás, mientras se alza la comedia de mi fama». A. Schopenhauer, *Gespräche* ed. de A. Hübscher, Frommann, Stuttgart, ²1971, p. 308. Véanse también pp. 303 y 306.

> escrito. Incluso el primer volumen resalta en toda su significación solamente gracias a este. Además, ahora he podido expresarme con más libertad y franqueza que hace 24 años; en parte, porque la época lo tolera ya mejor y, en parte, porque los años cumplidos, mi independencia asegurada y mi decidida separación de los venales seres universitarios me permiten ahora pisar fuerte[10].

Si toda la obra de Schopenhauer constituye, como él dice, un «pensamiento único», no puede serlo menos su obra principal. Los dos volúmenes de *El mundo* mantienen una unidad que podríamos calificar de casi perfecta. El segundo volumen no supone una modificación de las ideas contenidas en el primero, ni hay una sola refutación a las ideas centrales contenidas en la primera edición, por la sencilla razón de que sus convicciones fundamentales siguen siendo las mismas[11].

Pero está claro que los años no podían pasar en balde. De modo que, aun cuando no haya una gran diferencia entre el primer y el segundo volumen en cuanto a su contenido, sí la hay, y mucha, con respecto a su forma. El segundo volumen ha perdido la espontaneidad y el ímpetu de la juventud. (Téngase en cuenta que Schopenhauer publicó la primera edición con treinta años.) A cambio, gana, como él mismo indica, en profundidad, reflexión y conocimientos. El estilo maduro de Schopenhauer pone de manifiesto la presencia de dos requisitos fundamentales que, según él, se exigen a todo filósofo: el conocimiento de la realidad empírica, en particular por la intuición directa, y la reflexión propia que no se basa en opiniones de segunda mano. Fruto de ello son los agudos análisis psicológicos y observaciones empíricas —al margen de su acierto— que aparecen a lo largo del volumen, como los que se refieren al primado de la voluntad sobre el intelecto, la locura o la sexualidad, por citar solo algunos.

Mas esa cara tiene también su cruz. Por una parte, Schopenhauer maneja, como es natural, los conocimientos científicos de su época, muchos de los cuales en la actualidad se muestran ya insuficientes, obsoletos o claramente falsos. Eso le lleva a interpretaciones que, a la luz de la ciencia actual, son claramente erróneas. Así,

10. Cf. Carta a Brockhaus, 7.5.1843, en *BW*.
11. Cf. «Prólogo a la segunda edición» de *Die Welt als Wille und Vorstellung*, p. XXI, trad. esp., Trotta, Madrid, 2004, p. 40. Las obras de Schopenhauer se citan por la edición de A. Hübscher, *Sämtliche Werke*, Brockhaus, Mannheim, 1988. La referencia a las páginas de la presente traducción, bien sea a este segundo volumen o al primero, figuran a continuación entre corchetes.

por ejemplo, seguramente no habría escrito mucho de lo que se lee en el capítulo *Sobre la herencia de las cualidades* si hubiera conocido simplemente las leyes de Mendel, por no hablar del genoma humano. Por otra parte, ese enorme acopio de conocimientos, y quizás también la edad, dan lugar a un estilo que en ocasiones resulta excesivamente prolijo y hasta reiterativo. La acumulación de consideraciones, análisis, ejemplos, citas y pormenores llega a veces a producir cansancio en el lector; de modo que el afán de Schopenhauer por confirmar sus demostraciones puede llegar a tener un efecto contrario al que se pretende. Ese podría ser el caso, por ejemplo, de las demostraciones empíricas sobre el carácter absurdo del temor a la muerte contenidas al principio del capítulo 41, o el análisis de los criterios de la elección sexual que expone en el capítulo 44. En este sentido, y en mi modesta opinión, no es esto lo mejor que Schopenhauer ha escrito. Pero entiéndase bien mi afirmación: aparte de que *non est de gustibus disputandis*, estamos hablando de un autor que pasa —y con razón— por ser una de las mejores plumas filosóficas de la historia. Así que ese juicio no obsta para que el presente escrito se halle muy por encima de la media en lo que a elegancia, claridad y coherencia en el desarrollo se refiere.

En todo caso, el estilo maduro de Schopenhauer no significa que el tono del segundo volumen sea más reposado, sino más bien todo lo contrario. Después de tantos años de ver silenciado su pensamiento, Schopenhauer no puede evitar que se ponga de manifiesto su amargura. Tal y como había hecho ya en escritos anteriores[12], aprovecha toda ocasión para arremeter contra aquellos a quienes considera responsables de la corrupción de inteligencias que impide que su pensamiento llegue a difundirse: se trata, cómo no, de los profesores de filosofía y en particular del «burdo charlatán» Hegel. A todos ellos dedica ya en el «Prólogo a la segunda edición» los correspondientes cumplidos.

En definitiva, el segundo volumen constituye un complemento del primero en el sentido más estricto de la palabra. No solo desarrolla y amplía sus contenidos sino que representa su perfecto contrapunto estilístico, tanto en cualidades como en defectos. Pese a la diferencia cronológica de su gestación, ambos volúmenes son *una sola obra* y como tal debe ser leída.

12. Merece la pena ver a este respecto el «Prólogo a la primera edición» de *Los dos problemas fundamentales de la ética* (trad. esp., Siglo XXI, Madrid, ^{2}2003, pp. 3-29).

Los dos volúmenes se complementan recíprocamente en el sentido pleno de la palabra, en la medida en que una edad del hombre es el complemento de la otra en sentido intelectual: por eso se encontrará, no solo que cada volumen contiene lo que al otro le falta, sino también que las ventajas del uno consisten en aquello que está ausente en el otro. Por consiguiente, si la primera mitad de mi obra aventaja a la segunda en lo que únicamente el fuego de la juventud y la energía de la primera concepción pueden prestar, esta, en cambio, superará a aquella en la madurez y la completa elaboración de los pensamientos que solamente se depara a los frutos de una larga vida de trabajo[13].

3. *Estructura de la obra*

El carácter específicamente complementario de este volumen tiene como consecuencia inevitable una cierta dispersión de sus contenidos. Los capítulos sobre los más diversos temas de desigual relevancia se suceden sin que se encuentre a veces una ilación entre ellos. La causa es obvia: la unidad del volumen se la da su referencia al primero y su estructura es la de los libros que complementa. Esta es la razón por la que no me planteo aquí hacer un estudio introductorio propiamente dicho; pues un estudio tal solo tiene sentido como introducción a la obra en su totalidad y en cuanto una unidad. Me limitaré, pues, a dar un repaso general a este volumen que sirva como una especie de índice ampliado.

Como se dijo, el segundo volumen de *El mundo* consta de cuatro partes bien diferenciadas, dedicadas a complementar respectivamente cada uno de los libros del primer volumen. Schopenhauer no consideró oportuno añadir unos complementos especiales a la *Crítica de la filosofía kantiana*, por lo que rehizo esta parte, que fue la única del primer volumen que sufrió modificaciones importantes. Esta segunda parte es más voluminosa que la anterior (743 páginas frente a las 633 de primer volumen); y mucho más lo habría sido, si no fuera porque Schopenhauer había publicado ya antes los escritos *Sobre la voluntad en la naturaleza* y *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Estas dos obras son parte integrante de los Complementos a los libros segundo y cuarto, respectivamente. Schopenhauer las da por supuestas para evitar reiteraciones, remitiendo a su lectura a efectos de completar lo que aquí expone. Ellas son, pues, los «complementos a los *Complementos*».

13. «Prólogo a la segunda edición», en *WWV* I, p. XXII [p. 41].

Los Complementos al libro primero se dividen en dos secciones: la primera, titulada «La doctrina de la representación intuitiva», completa los parágrafos 1 a 7 del primer volumen. Schopenhauer se centra aquí en confirmar y desarrollar los puntos centrales de su teoría del conocimiento: en primer lugar, el punto de vista idealista, resumido en aquella frase que abría la obra: «El mundo es mi representación». En segundo lugar, Schopenhauer insiste en lo que constituye una de las ideas más originales de su teoría del conocimiento y un importante punto de fricción con Kant: la tesis del carácter intelectual de toda intuición. Porque Schopenhauer considera que la intuición no es un mero resultado de la actividad sensorial, sino que en ella interviene también el intelecto con sus leyes *a priori*, no es de extrañar que dentro del análisis del conocimiento intuitivo dedique un amplio capítulo al estudio del conocimiento *a priori*. Dicho capítulo, que cierra esta primera parte, concluye introduciendo la tabla de los *Praedicabilia a priori* o las veintiocho propiedades que podemos adjudicar *a priori* al tiempo, el espacio y la materia (que, en este contexto, es sinónimo de causalidad).

Bajo el título «La doctrina de la representación abstracta o el pensamiento», la segunda mitad, mucho más extensa que la primera, aborda la razón como capacidad de los conceptos y todo lo que con ella tiene que ver. Llama la atención aquí el detenimiento con que Schopenhauer amplía el parágrafo 9 del primer volumen, al que dedica aquí tres capítulos y una parte de otro.

A partir del capítulo 15, Schopenhauer se va alejando de la teoría del conocimiento en sentido estricto para enlazar con temas que, sin dejar de pertenecer a ella, se refieren a otras partes de su sistema. Dicho capítulo examina un asunto que no se había tratado explícitamente en el primer volumen: las imperfecciones esenciales del intelecto. Fragmentariedad, dispersión y olvido son los tres defectos fundamentales de que adolece todo intelecto en cuanto tal, a los que hay que sumar además un buen número de imperfecciones no esenciales que, a diferencia de las perfecciones, pueden convivir muy bien juntas. La razón inmediata de aquellas imperfecciones esenciales la encuentra Schopenhauer en la forma temporal del intelecto. La razón profunda —metafísica— la descubriremos en el capítulo 19.

El capítulo 16, «Sobre el uso práctico de la razón y el estoicismo» complementa su correlativo del primer volumen y anticipa algunas consideraciones del libro cuarto. Llama la atención en particular el radical cambio del juicio de Schopenhauer respecto del estoicismo: lo que en el primer volumen era un encomiable intento

de aplicar la razón en la búsqueda de una vida feliz, es censurado ahora como una fanfarronería de aquellos que no renunciaban a ninguno de los placeres de la vida pero, eso sí, poniendo cara de fastidio.

El capítulo 17 se presenta como complemento del 15 del primer volumen. Schopenhauer lo pospone aquí probablemente porque su tema —la necesidad metafísica del hombre— nos introduce ya en la temática del segundo libro. Así como el uso práctico de la razón es suscitado por el dolor de la vida, también la función suprema de su uso teórico, la metafísica, encuentra un móvil semejante. La necesidad de la metafísica surge de dos razones principales: la primera, de carácter cognoscitivo, radica en las limitaciones inherentes a toda explicación física, debido a las cuales todo lo que ella explica vuelve a quedar sin explicación[14]. La segunda razón, mucho más profunda, es de carácter ético y se refiere a lo erróneo y perverso de la existencia: «Si el mundo no fuera algo que desde el punto de vista *práctico* no debería existir, tampoco sería un problema desde el punto de vista *teórico*»[15], afirmará Schopenhauer en los Complementos al libro cuarto. La búsqueda de una explicación del mundo que vaya más allá de la experiencia surge, efectivamente, del asombro, pero no tanto del asombro ante el ser como del asombro ante el padecer que es nuestra existencia. Por eso «la filosofía, como la obertura de *Don Juan*, arranca en tono menor»[16]. Dos son, según Schopenhauer, las formas de satisfacer esa necesidad metafísica: las religiones y la filosofía. Las primeras representan una «metafísica del pueblo» destinada a la gran mayoría de las inteligencias y que solo aspira a una verdad alegórica. Por su parte, la metafísica propiamente dicha, la filosófica, es una sabiduría del mundo que no ha de acomodarse a más exigencias que las racionales y solo tiene una aspiración: la verdad en sentido estricto. Ambas son formas distintas e independientes de transcender el naturalismo y mostrar al hombre que, más allá de los fenómenos, hay otro orden totalmente diferente: el de las cosas en sí.

La consideración de la metafísica y la cosa en sí da paso a los Complementos al libro segundo, cuyo único tema lo constituye la identidad de la naturaleza con la voluntad[17]. A demostrar esa identidad van encaminadas casi todas las páginas de esta parte, en la que

14. Cf. *WWV* II, p. 19 [p. 211].
15. *WWV* II, p. 664 [p. 634].
16. *WWV* II, p. 190 [p. 210].
17. Cf. *WWV* II, p. 304 [p. 310].

Schopenhauer recorre toda la serie de los fenómenos naturales intentando demostrar en ellos la omnipresencia de la voluntad. El examen se desarrolla en línea descendente, partiendo de los seres dotados de conocimiento, en particular el hombre, para pasar después a considerar los seres no cognoscentes y la materia inerte. La consideración de los seres cognoscentes se centra en investigar las relaciones entre intelecto y voluntad, y se halla presidida por la siguiente tesis: «La voluntad es metafísica, el intelecto, físico; el intelecto es, al igual que sus objetos, mero fenómeno; cosa en sí lo es únicamente la voluntad»[18].

La demostración de esa tesis se desarrolla primeramente por la vía subjetiva, es decir, desde el punto de vista de la autoconciencia humana. Ese es el tema del capítulo 19, uno de los más extensos y probablemente más interesantes del volumen. El carácter originario de la voluntad y secundario del intelecto se revela aquí como la clave última de aquellas imperfecciones esenciales del último que se expusieron en el libro anterior. Las deficiencias del intelecto en sus funciones cognoscitivas se deben a que el fin del intelecto no es el conocimiento en sí mismo, sino el servicio de la voluntad, que lo ha creado como un medio de los motivos. Nada menos que doce argumentaciones desarrolla Schopenhauer para constatar la prioridad que ostenta la voluntad sobre el intelecto en la autoconciencia. Entre todas esas consideraciones cabe resaltar una idea que resulta, a mi juicio, especialmente digna de reflexión, y que se resume así: «Lo que se opone al corazón, la cabeza no lo admite»[19]. Una idea que, junto con todo el capítulo, bien merece ser tenida en cuenta, al menos como contrapeso de tantas *res cogitantes* cartesianas.

Si el examen de la autoconciencia descubre la voluntad como objeto propio y prioritario de la misma, el análisis de la conciencia de las otras cosas o del conocimiento objetivo (capítulos 20-22) conduce a Schopenhauer al mismo resultado: «*Lo que es el intelecto en la autoconciencia, es decir, subjetivamente, se presenta en la conciencia de otras cosas, o sea, objetivamente, como cerebro: y lo que es la voluntad en la autoconciencia, esto es, subjetivamente, se presenta en la conciencia de otras cosas, es decir, objetivamente, como el organismo en su conjunto*»[20]. Toda la naturaleza orgánica es, pues, objetivación de la voluntad. Y el propio intelecto, que desde el punto de vista de la representación constituía el soporte del

18. *WWV* II, pp. 224-25 [p. 239].
19. *WWV* II, p. 244 [p. 256-57].
20. *WWV* II, p. 277 [p. 285].

mundo, desde el punto de vista de la cosa en sí no pasa de ser una función cerebral.

Voluntad de vivir es la naturaleza orgánica, y voluntad de vivir son también los fenómenos de la materia inerte. En la naturaleza carente de conocimiento (capítulo 23), hasta en las fuerzas naturales más básicas, reconoce Schopenhauer un ser idéntico a aquello que en nosotros denominamos voluntad. Y la propia materia (capítulo 24) no es, tomada *in abstracto*, más que la voluntad misma que se hace visible. Ese es el «todo en todo» schopenhaueriano, la unidad esencial que se halla detrás de toda la pluralidad fenoménica y en virtud de la cual no hay en último término sino un solo ser (capítulo 25).

La omnipresencia de la voluntad se constata en los capítulos 26 y 27 por medio del examen de la teleología y del instinto y el impulso artesano. Que existe la finalidad en la naturaleza es algo innegable a ojos de Schopenhauer; como innegable es que la finalidad natural no exige para nada la existencia de una inteligencia ordenadora ni puede servir de fundamento para la teología. Tanto la fuerza vital que armoniza las partes del organismo como el animal que se guía por el instinto actúan conforme a un fin que no conocen. Los fines de la naturaleza son los fines de una voluntad ciega e inconsciente; una voluntad que persigue su propósito sin conocerlo.

La cuestión de los fines de la voluntad constituye el objeto del capítulo que cierra los Complementos al libro segundo: «Caracterización de la voluntad de vivir». Ya la propia expresión «voluntad de vivir» pone claramente de manifiesto cuál es el fin último de la voluntad: la vida, en concreto la vida de la especie a través de la generación y destrucción de los individuos. La vida es el fin por antonomasia de la naturaleza al tiempo que, en cuanto fin inconsciente, el instinto por antonomasia. No es un principio de atracción sino de impulsión: «Solo en apariencia son atraídos los hombres desde delante, en realidad son empujados desde atrás: no les seduce la vida sino que la necesidad les apremia»[21]. El querer vivir que somos en esencia cada uno de nosotros no es la conclusión de un conocimiento acerca del carácter deseable de la vida; es, por el contrario, un *prius* de todo conocimiento, la premisa de todas las premisas. Precisamente la voluntad solo puede querer la vida en la medida en que ignora la verdadera índole de su fin. Pues este no es

21. *WWV* II, p. 410 [p. 405].

otro más que «mantener individuos efímeros y atormentados durante un breve lapso de tiempo, en el mejor de los casos con una miseria soportable y una comparativa ausencia de dolor a la que enseguida acecha el aburrimiento; luego, la propagación de esa especie y sus afanes»[22]. Únicamente cuando, iluminada por el conocimiento, la voluntad se percata de sus fines, es cuando cesa de querer. Pero ese es ya un tema del libro cuarto.

Los Complementos al libro tercero, considerablemente más breves que los demás, tienen por objeto confirmar y desarrollar la concepción del arte expuesta en el primer volumen, aunque sin abordar ningún tema radicalmente nuevo. A los capítulos sobre el conocimiento de las ideas y el sujeto puro de conocimiento (29 y 30) sigue un amplio estudio de la esencia del genio (capítulo 31). Los tres capítulos se hallan presididos por la idea rectora de la estética schopenhaueriana: la consideración del arte como un conocimiento plenamente objetivo en el que el intelecto se desvincula totalmente del servicio de la voluntad. En conformidad con ello, Schopenhauer caracteriza la genialidad como un exceso de la capacidad intelectiva con respecto a la que es necesaria para el servicio de la voluntad. El individuo así dotado puede dedicar una parte de su energía intelectual no ya a un uso subjetivo —interesado— sino a la captación objetiva del mundo. Por eso el genio es eminentemente reflexivo; si bien la suya no es la reflexión de la razón y los conceptos, sino la del intelecto y la intuición. La reflexión racional libera al hombre de las ataduras del presente y le proporciona la visión del pasado y el futuro. La reflexión del intelecto, por su parte, nace de un discernimiento, de una clarividencia que eleva al sujeto por encima de sus implicaciones en las cosas y le permite captar en mundo y su propio ser en sí mismos. En ese discernimiento encuentra Schopenhauer el origen del arte y de la filosofía. Tanto el uno como la otra trabajan en el fondo para resolver el problema de la existencia[23].

El examen de las bellas artes sigue el mismo orden ascendente que se presentaba en el primer volumen. El tema de la arquitectura, la relación entre soporte y carga, se ilustra aquí mediante el examen de la combinación de vigas y columnas en los estilos arquitectónicos (capítulo 35). Siguen a este algunas «Observaciones aisladas sobre la estética de las artes figurativas» (capítulo 36) que dan paso al estudio de la poesía. La primera parte del mismo está dedicada al

22. *WWV* II, p. 407 [p. 402].
23. Cf. *WWV* II, p. 463 [p. 454].

estudio del metro y la rima en sus relaciones con el pensamiento que la poesía expresa. De ahí pasa Schopenhauer a complementar sus observaciones sobre la poesía dramática, en especial la tragedia, cuyo fin último es instar a la renuncia de la voluntad de vivir. A este respecto, Schopenhauer no duda en proclamar la superioridad de la tragedia moderna sobre la antigua, ya que a esta última le falta un rasgo fundamental del espíritu trágico: la resignación.

En el primer volumen, Schopenhauer había expresado un claro menosprecio de la historia, declarando la superioridad de la poesía de cara al conocimiento de la esencia de la humanidad. Ahora, en el capítulo 38, se ocupa de establecer algunas puntualizaciones acerca del valor de la historia. Esta no es para él más que la continua repetición de lo mismo bajo formas diferentes. El lema de la historia es en este sentido: *Eadem, sed aliter*. Su contenido filosófico no va más allá. Descartado el carácter científico y filosófico, le queda a la historia una función: ser la autoconciencia de la humanidad:

> *Lo que es la razón al individuo es la historia al género humano* [...] Un pueblo que no conoce su propia historia está limitado al presente de la generación que ahora vive: por eso no se comprende a sí mismo ni su presente, ya que no es capaz de referirlo a un pasado ni explicarlo desde él; y todavía menos puede anticipar el futuro. Solo a través de la historia puede un pueblo hacerse plenamente consciente de sí. En consecuencia, la historia ha de ser considerada como la autoconciencia racional del género humano, y representa para él lo mismo que para el individuo supone la conciencia reflexiva y coherente que está condicionada por la razón y por cuya carencia el animal permanece aprisionado en el estrecho presente intuitivo[24].

Los Complementos al libro tercero se cierran como se cerró este: con la música. Pero la exposición metafísica y el tinte poético del primer volumen son sustituidos en el segundo por un análisis de carácter altamente técnico que se centra en la naturaleza del ritmo. Todo el contenido poético queda aquí reducido a la cita final, procedente de un pasaje de los Vedas y referida a la alegría. Probablemente, para dar al lector un último respiro antes de introducirlo en las sombrías consideraciones de la cuarta parte.

Los Complementos al libro cuarto se pueden dividir en dos partes temáticamente diferenciadas. La primera, que incluye los capítulos 41 a 45, nos retrata el mundo y la existencia desde el

24. *WWV* II, pp. 508-509 [p. 496].

punto de vista de la afirmación de la voluntad de vivir. Los capítulos 41 a 44 constituyen —así lo apunta Schopenhauer— una unidad que bien podríamos subsumir bajo el título «Vida, muerte, especie, individuo». Schopenhauer pretende aquí demostrar, desde diversas perspectivas, que lo que a la voluntad le interesa es la vida de la especie. La vida y la muerte de los individuos es tan irrelevante y ficticia como su individualidad misma y solo tiene valor en su condición de medio para la conservación de la especie.

La primera consideración desde la que Schopenhauer confirma su tesis es la que se refiere a la muerte y su relación con el carácter indestructible de nuestro ser en sí (capítulo 41). Así como la voluntad de vivir es un *prius* de todo conocimiento, el temor a la muerte que habita en todo individuo no se apoya en ninguna razón sino que, antes bien, resulta absurda. Instalándose en el punto de vista empírico, Schopenhauer argumenta con todo tipo de consideraciones que la muerte no es un mal y que el temor ante ella no tiene ningún tipo de fundamento racional. Temer el tiempo en el que no existiremos es como temer el tiempo en el que aún no existíamos[25]. A esto vincula Schopenhauer la dificultad de conciliar la inmortalidad del hombre con su creación de la nada. Solo un ser eterno puede para él ser inmortal. Por eso la inmortalidad no se encuentra en la individualidad —que, por lo demás, es meramente fenoménica— sino en nuestro ser en sí, la voluntad de vivir, que se objetiva en la especie. El individuo como tal es efímero; pero en sí mismo es eterno, porque su eternidad es la de la voluntad que constituye su ser verdadero.

Así pues, la marcha de la naturaleza está presidida por la vida de la especie (capítulo 42). A ella contribuyen, aun sin saberlo, los individuos, supeditando sus intereses a los de la especie e incluso sacrificando a ella su propia vida. Se trata principalmente de que la especie se perpetúe en las generaciones venideras y su tipo se transmita en su mayor pureza (capítulo 43). El instrumento fundamental de ese servicio que el individuo presta a la especie es, evidentemente, la procreación. Con ello nos adentramos en un tema inédito en la obra de Schopenhauer y hasta, se podría decir, de toda la historia de la filosofía: el estudio filosófico del amor sexual.

Si algún adjetivo podría calificar la «Metafísica del amor sexual»[26] que Schopenhauer expone en el capítulo 44 sería el de

25. Cf. *WWV* II, pp. 532ss. [pp. 518 ss].
26. Este tema lo he tratado con mayor detenimiento en «Voluntad y sexualidad en Schopenhauer», *Thémata*, 24 (2000), pp. 115-136.

paradójica. Por un lado, la interpretación de Schopenhauer adopta el tinte del naturalismo más grosero, al sostener que toda pasión amorosa, incluso la más sublime y etérea, no tiene más que un único fin: la posesión física de la persona amada. Pero ese fin, en apariencia tan prosaico, supone algo de una gran trascendencia: la procreación de un hijo que solo puede nacer de esos dos individuos. Desde este punto de vista, la sexualidad humana adopta una clara dimensión metafísica: pues lo que en ella está en juego es algo de tanta transcendencia como la composición de la generación futura. Los amantes creen que persiguen sus propios intereses cuando en realidad sirven al interés de la voluntad, empeñada en mantener en su mayor pureza posible el tipo de la especie a través de ese hijo que solo ellos pueden engendrar. Y más especializada e intensa será su pasión cuanto más apto e insustituible sea ese nuevo individuo para los fines de la voluntad. La sexualidad es, pues, el instrumento preferido de la voluntad de vivir y su afirmación más enérgica. Eso le proporciona un carácter de culpabilidad, ya que mediante ella se perpetúa el error de la existencia; y esa culpa tendrá que ser pagada con la muerte. Pero, al mismo tiempo, la procreación abre una puerta a la esperanza: pues cada individuo que nace es una nueva posibilidad que encuentra la voluntad para llegar a negarse a sí misma.

La metafísica de la sexualidad de Schopenhauer merece ser tenida en cuenta en la medida en que pone de relieve el significado metafísico de la sexualidad, su trascendencia en la vida humana, y la dialéctica de *éros* y *thánatos* que tanto fruto dio en manos de Freud. Sus descripciones generales acerca del amor sexual son sumamente agudas y hasta divertidas, al margen de que se comparta la doctrina metafísica en la que se basan. Por eso es tanto más de lamentar que, cuando Schopenhauer entra en detalles, llegue incluso a rayar en el desvarío. Este es, a mi juicio, el caso de la «aritmética del amor» en la que formula los criterios que guían la inclinación hacia los individuos del otro sexo, o las observaciones sobre el adulterio del hombre y la mujer, que no tienen nada que envidiar a las del mejor fundamentalista. Por no hablar del apéndice sobre la pederastia, añadido a la tercera edición, en la que despacha el asunto de una manera simplista reduciendo la pederastia a la condición de un profiláctico natural.

Si los primeros capítulos de esta cuarta parte nos retrataban el mundo y la existencia desde la afirmación de la voluntad de vivir, la segunda parte adopta el punto de vista opuesto: el de la negación de la voluntad. Su consideración comienza constatando la nihili-

dad y el sufrimiento de la vida (capítulo 46): dolor, miseria, desolación, hostilidad y muerte son el resultado de aquella afirmación de la voluntad descrita en los capítulos anteriores y el único modo de expiar la culpa de la existencia:

> La existencia humana, lejos de tener el carácter de un *regalo*, tiene el de una *deuda* contraída. Su requerimiento de pago aparece en la forma de las apremiantes necesidades, los torturadores deseos y la infinita miseria que plantea aquella existencia. Para saldar esa deuda se emplea, por lo regular, la vida entera: pero con ello solamente se han saldado los intereses. El pago del capital se produce con la muerte. — ¿Y cuándo se contrajo esa deuda? — En la procreación[27].

La vida está plagada de dolor. Y aun cuando fuera verdad —que no lo es— que el bien prevalece sobre el mal, la mera existencia de un mal no estaría compensada a ojos de Schopenhauer con la suma de todos los bienes. Por eso el filósofo del pesimismo se revuelve contra todos los defensores del optimismo teórico, con Leibniz a la cabeza. No solamente es falso que este sea el mejor de los mundos posibles sino que, por el contrario, es el peor de los posibles, entendiendo por mundo posible aquel que pudiera mantenerse en la existencia sin llegar a su inmediata destrucción.

Solo la vida de conocimiento puede llevar al hombre a la liberación de los sufrimientos de la vida. Ese camino de liberación pasa, como sabemos por el primer volumen, por la ética y la ascética. El capítulo 47, dedicado a la ética, contiene meras consideraciones accesorias sobre la ética de Schopenhauer. El verdadero contenido del capítulo se encuentra en los escritos que supone, incluidos en *Los dos problemas fundamentales de la ética*. El primero de ellos, *Sobre la libertad de la voluntad*, analizaba el problema de la libertad humana a la luz del principio de razón suficiente, para concluir declarando el carácter forzoso de los actos de voluntad del hombre y emplazando la libertad en el carácter inteligible del hombre. Esta tesis se formulaba con el principio *operari sequitur esse*, que se recoge en este capítulo. El segundo tratado, *Sobre el fundamento de la moral*, desarrollaba una extensa crítica de la ética kantiana y proponía la compasión como fundamento de la moral y único móvil del que nacen las acciones moralmente valiosas. Este

27. *WWV* II, pp. 665-666 [p. 635].

capítulo recoge fragmentariamente algunas de las consideraciones allí expuestas, remitiéndonos a los *Parerga* para completarlas.

Los capítulos 48 y 49 nos amplían la descripción de la vía definitiva para liberarnos de los sufrimientos de la vida: la negación de la voluntad de vivir. El espíritu del ascetismo es el elemento común que Schopenhauer encuentra en las tres grandes religiones del mundo, el budismo, el brahmanismo y el cristianismo, espíritu con el que él, ateo donde los haya, se identifica plenamente. Ver la vida como un error, comprender la necesidad de ser redimidos de una existencia de sufrimiento y muerte, es lo único que nos permite adentrarnos en el orden de la salvación. Solamente unos pocos elegidos, los santos, pueden entrar en ese orden por la vía del conocimiento puro. A la gran mayoría, la de los pecadores, nos queda una «segunda tentativa»: la conversión de la voluntad provocada por los sufrimientos de esta vida. En cualquier caso, el resultado es el mismo para aquellos que lo alcancen: «Se desata el nudo del corazón, se disipan todas las dudas y se desvanecen todos sus actos».

El capítulo 50, que cierra el volumen y con él *El mundo*, lo dedica Schopenhauer a exponer algunas observaciones sobre su propia filosofía. Dado el estilo de Schopenhauer, cabría esperar una conclusión más brillante para culminar su obra. Sin embargo, estas páginas finales las emplea para establecer una comparación entre su filosofía y el panteísmo, con una oportunidad que resulta, al menos, dudosa. Por eso prefiero concluir mi exposición con las palabras que abren la obra, en el «Prólogo a la segunda edición»:

> No a los contemporáneos, no a los compatriotas: a la humanidad dejo mi obra ya terminada, en la confianza de que no carecerá de valor para ella aunque este tarde en ser reconocido, según es la suerte de todo lo bueno[28].

4. *Observaciones sobre la traducción*

La presente traducción se ha realizado a partir del original alemán del tercer volumen de la *Jubiläumausgabe* de las obras de Schopenhauer, publicada en siete volúmenes por Brockhaus, Mannheim, 1988. Se trata de la edición de Arthur Hübscher, que sigue a su vez la de Julius Frauenstädt y que en esta cuarta edición, posterior a la muerte de Hübscher, ha sido supervisada por su viuda, Angelika

28. *WWV* I, p. XVI [p. 37].

Hübscher. La paginación original incluida en la traducción se refiere a esta edición, que sigue la tercera y definitiva que realizó Schopenhauer.

En la traducción de los términos filosóficos fundamentales he procurado seguir un criterio unívoco, siempre que el sentido lo permitiese. En casos particulares o excepcionales, he añadido al texto el término original alemán o las correspondientes notas aclaratorias a pie de página. He mantenido los numerosos textos en idioma extranjero citados por Schopenhauer, corrigiendo las muchas faltas de acentuación y espíritus que presentan las citas en griego. La traducción de dichos textos, realizada por mí a partir del idioma original, aparece a pie de página y entre corchetes. En los casos aislados en que el propio Schopenhauer ha traducido los textos al alemán, las traducciones aparecen sin corchetes. También he incluido las referencias de los textos citados, para cuya localización me he servido del apéndice que ofrece Hübscher en el último volumen de su edición, así como de la edición de Deussen.

5. *Agradecimientos*

Es forzoso que un trabajo de esta envergadura implique muchas deudas de gratitud. Y, aun siendo consciente de que me habré de dejar muchos nombres en el tintero, no quiero dejar de mencionar aquí a quienes en mayor medida han contribuido a que llegue a término.

Mi trabajo se ha podido concluir gracias a una estancia en la Universidad de Mainz financiada por la Fundación Alexander von Humboldt. Allí el Dr. Koßler, Presidente de la *Schopenhauer Gesellschaft* y director de la *Schopenhauer Forschungstelle* de Mainz, ha puesto a mi disposición todos los medios para la realización de mi trabajo, al igual que el personal del *Philosophisches Seminar* y del *Studium Generale* de dicha universidad. A lo largo del proceso de elaboración de esta edición, he encontrado el apoyo de muchos de mis compañeros de la Facultad de Filosofía de Sevilla, bien por sus aportaciones en temas puntuales o bien por el estímulo que he recibido de ellos en las «horas bajas». En ese sentido, no quiero dejar de mencionar aquí a Gemma Vicente, José María Prieto, Carmen Hernández, Marcelino Rodríguez y Juan Arana. Por último, pero en lugar muy preferente, quiero expresar aquí mi agradecimiento y mis disculpas a mi marido y a mi hijo Javier, a quienes este trabajo les ha robado muchas horas de atención.

NOTA A LA SEGUNDA EDICIÓN

En esta segunda edición se han incluido diversas correcciones al texto de la primera, así como las referencias a las páginas del primer volumen, publicado ya en esta misma editorial. También se han añadido un índice de materias y otro de nombres que comprenden los dos volúmenes de la obra.

P. L. S. M.

EL MUNDO COMO VOLUNTAD Y REPRESENTACIÓN

Por Arthur Schopenhauer

Segundo volumen, que contiene
los Complementos del primer volumen

Paucis natus est, qui
populum aetatis suae cogitat.
Sen.

[«Para ayuda de pocos ha nacido
quien piensa en la gente de su época.»]
Séneca, *Epístolas a Lucilio,* 79, 17

COMPLEMENTOS AL LIBRO PRIMERO

«'¿Por qué quieres distanciarte de todos nosotros
Y nuestra opinión?'

No escribo para agradaros
Algo debéis aprender.»

Goethe
[*Epigramas domésticos* I, 2]

3 | PRIMERA MITAD
LA DOCTRINA DE LA REPRESENTACIÓN INTUITIVA
(§ 1-7 del primer volumen)

Capítulo 1

SOBRE EL PUNTO DE VISTA IDEALISTA

En el espacio infinito existen innumerables esferas luminosas, en torno a cada una de las cuales gira aproximadamente una docena de otras más pequeñas alumbradas por ellas, y que, calientes en su interior, están cubiertas de una corteza sólida y fría sobre la cual una capa mohosa ha engendrado seres vivientes y cognoscentes: esta es la verdad empírica, la realidad, el mundo. Pero para un ser pensante es una situación penosa el encontrarse en una de aquellas innumerables esferas que flotan libremente en el espacio infinito, sin saber de dónde viene ni adónde va, y ser nada más que uno de los innumerables seres semejantes que se apiñan, se agitan y se atormentan, naciendo y pereciendo rápidamente y sin tregua dentro del tiempo sin comienzo ni fin: nada hay allí permanente más que la materia y la repetición de la misma variedad de formas orgánicas a través de vías y canales inalterables. Todo lo que la ciencia empírica puede enseñar es | simplemente la exacta naturaleza y regla de esos procesos. Y por fin la filosofía moderna, sobre todo gracias a *Berkeley* y *Kant*, se ha percatado de que todo aquello es, principalmente, un mero *fenómeno cerebral*; y que implica tantas, tan grandes y tan diversas condiciones *subjetivas*, que su presunta realidad absoluta desaparece, dejando lugar a un orden del mundo totalmente distinto que sería el fundamento de aquel fenómeno [*Phänomen*], es decir, que se relacionaría con él como la cosa en sí con el mero fenómeno [*Erscheinung*]. 4

«El mundo es mi representación» es, como los axiomas de Euclides, una proposición que cada cual tiene que reconocer como verdadera en cuanto la entiende; aunque no es de tal clase que

cualquiera la entienda en cuanto la oye. El haber traído a la conciencia esa proposición y vinculado a ella el problema de la relación entre lo ideal y lo real, es decir, entre el mundo en la cabeza y el mundo fuera de la cabeza, constituye, junto con el problema de la libertad moral, el rasgo distintivo de la filosofía moderna. Pues solo tras haberse aventurado durante miles de años en una filosofía meramente *objetiva* el hombre descubrió que, entre las muchas cosas que hacen el mundo tan enigmático y complicado, la primera y más próxima es esta: que, por muy inmenso y sólido que pueda ser, su existencia pende de un único hilo: y ese hilo es la conciencia de cada uno, en la que se asienta. Esta condición, implicada irrevocablemente en la existencia del mundo, imprime en este, pese a toda realidad *empírica*, el sello de la *idealidad* y, con ello, el del simple *fenómeno*; con lo cual, al menos desde un aspecto, hay que considerarlo semejante al sueño e incluso perteneciente a su misma clase. Pues la misma función cerebral que durante el sueño produce como por encanto un mundo totalmente objetivo, intuitivo y hasta palmario, ha de tomar igual parte en la representación del mundo objetivo de la vigilia. Aunque distintos por su materia, ambos mundos están claramente fundidos en un mismo molde. Ese molde es el intelecto, la función cerebral. Parece que fue *Descartes* el primero en alcanzar el grado de reflexión exigido por esta verdad fundamental y, en consecuencia, la convirtió, aunque provisional-
5 mente y solo en forma | de dificultad escéptica, en el punto de
partida de su filosofía. Al considerar el *cogito ergo sum* como lo único cierto y la existencia del mundo como provisional y problemática, descubrió realmente el punto de partida esencial y único correcto, al tiempo que el *verdadero* punto de apoyo de toda filosofía. Ese apoyo esencial e indispensable es *lo subjetivo, la propia conciencia*. Pues solo ella es y sigue siendo lo inmediato: todo lo demás, sea lo que sea, se encuentra mediado y condicionado por ella, por lo que depende de ella. De ahí que haya razón para considerar que la filosofía moderna parte de *Descartes* como padre de la misma. Continuando por ese camino, no mucho después llegó *Berkeley* al *idealismo* propiamente dicho, es decir, al conocimiento de que lo extenso en el espacio, a saber, el mundo objetivo o material en general, no existe como tal más que en nuestra *representación*, y que es falso y hasta absurdo atribuirle *como tal* una existencia fuera de toda representación e independiente del sujeto cognoscente, o sea, admitir una materia realmente presente y existente en sí. Pero esta concepción altamente correcta y profunda constituye en realidad toda la filosofía de *Berkeley*: en eso se quedó.

Por consiguiente, la filosofía verdadera tiene que ser, en todo caso, *idealista*; incluso ha de serlo para ser, simplemente, honesta. Pues nada es más cierto que el hecho de que nadie puede salir de sí mismo para identificarse inmediatamente con las cosas distintas de él; sino que todo aquello de lo que está seguro, de lo que tiene noticia inmediata, se halla en el interior de su conciencia. Más allá de esta no puede haber ninguna certeza *inmediata*; mas los primeros principios de una ciencia han de poseer dicha certeza. Admitir el mundo objetivo como propiamente existente es adecuado al punto de vista empírico de las restantes ciencias: no así al de la filosofía, que ha de remontarse hasta lo primero y originario. Pero solo la *conciencia* está inmediatamente dada, así que el fundamento *de la filosofía* se limita a los hechos de la conciencia, es decir que es, esencialmente, *idealista*. El realismo, recomendable al rudo enten-
dimiento por sus visos de autenticidad, parte | de un supuesto 6
arbitrario y es un fútil castillo en el aire, ya que se salta o niega el primero de todos los hechos, a saber: que todo lo que conocemos se encuentra dentro de nuestra conciencia. Pues el que la *existencia objetiva* de las cosas está condicionada por un ser que las representa y, por lo tanto, el mundo objetivo tan solo existe *como representación*, no es una hipótesis, y aún menos una sentencia inapelable o una paradoja planteada por razones de disputa; sino que es la verdad más cierta y simple, cuyo conocimiento solo lo dificulta el hecho de que es demasiado fácil y no todos tienen la suficiente reflexión como para remontarse hasta los primeros elementos de su conciencia de las cosas. De ningún modo puede haber una existencia absoluta y objetiva en sí misma; tal cosa es incluso impensable: pues lo objetivo, en cuanto tal, tiene siempre y esencialmente su existencia en la conciencia de un sujeto, así que es su representación y, por consiguiente, está condicionado por él y también por sus formas de la representación, las cuales dependen del sujeto y no del objeto.

Que el *mundo objetivo existiría* aun cuando no hubiera ningún ser cognoscente parece, desde luego, cierto a primera vista, ya que se puede pensar *in abstracto* sin que salga a la luz la contradicción que lleva en su interior. Pero cuando se pretende *hacer realidad* ese pensamiento abstracto, es decir, reducirlo a representaciones intuitivas, las únicas de las que él (como todo lo abstracto) puede obtener contenido y verdad, y se intenta así *imaginar un mundo objetivo sin sujeto cognoscente*, entonces se da uno cuenta de que lo que ahí se está imaginando es, en realidad, lo contrario de lo que se pretendía, a saber: nada más que el simple proceso en el intelecto de un

cognoscente que intuye un mundo objetivo, o sea, justo aquello que se había querido excluir. Pues está claro que este mundo intuitivo y real es un fenómeno cerebral: de ahí lo contradictorio de suponer que debe existir también como tal, independientemente de todo cerebro.

La objeción fundamental contra la ineludible y esencial *idealidad de todo objeto*, aquella que se suscita en cada uno de forma
7 clara o confusa, es esta: también mi propia | persona es objeto para otro, así que es su representación; y, sin embargo, sé con certeza que yo existiría incluso sin que él me representase. Pero en la misma relación que tengo yo con su intelecto se encuentran también con él todos los demás objetos: por lo tanto, ellos también existirían sin que el otro los representara. La respuesta es: aquel otro cuyo objeto considero ahora que es mi persona, no es en verdad *el sujeto* sino, ante todo, un individuo cognoscente. Por eso, aunque él *no* existiera, incluso aunque no hubiera ningún otro ser cognoscente más que yo mismo, no por eso quedaría suprimido el *sujeto* en cuya representación exclusivamente existen todos los objetos. Pues ese *sujeto* soy también yo mismo, al igual que cualquier cognoscente. Por consiguiente, en ese supuesto caso mi persona seguiría existiendo, pero de nuevo como representación, a saber: en mi propio conocimiento. Pues mi persona es conocida, también por mí mismo, siempre de forma meramente mediata y nunca inmediatamente, ya que todo lo que existe como representación es mediato. En concreto, yo conozco mi cuerpo como *objeto*, esto es, como algo extenso, que ocupa un espacio y que actúa, únicamente en la intuición de mi cerebro: esta se encuentra mediada por los sentidos, sobre cuyos datos el entendimiento intuitivo realiza su función (el pasar del efecto a la causa): y así, cuando el ojo ve el cuerpo o las manos lo palpan, construye la figura que se presenta en el espacio como mi cuerpo. Pero en modo alguno me son dadas inmediatamente, ni en el sentimiento general del cuerpo ni en la autoconciencia interna, una extensión, forma y actividad coincidentes con mi propio ser, que no precisaría así para existir ningún otro en cuyo conocimiento se representara. Antes bien, aquel sentimiento general, al igual que la autoconciencia, existe inmediatamente sólo en relación con la *voluntad*, en la forma de agrado y desagrado, y como actividad en los actos de voluntad que se presentan a la intuición externa en la forma de movimientos del cuerpo. De aquí se sigue que la existencia de mi persona o mi cuerpo *en cuanto ser extenso y activo* supone siempre un *cognoscente* distinto de él: porque es esencialmente una existencia en la aprehensión, en la

representación, en suma, una existencia *para otro*. De | hecho, es 8
un fenómeno cerebral, tanto si el cerebro en el que se presenta pertenece a la propia persona como a otra. En el primer caso la persona se escinde en cognoscente y conocido, en objeto y sujeto, que en este, como en todo caso, se enfrentan de forma inseparable e incompatible. Pero si mi propia persona para existir como tal necesita siempre un cognoscente, lo mismo, por lo menos, ocurrirá con los restantes objetos para los que la objeción anterior se proponía reivindicar una existencia independiente del conocimiento y su sujeto.

Pero va de suyo que la existencia condicionada por un cognoscente es única y exclusivamente la existencia en el *espacio*, por tanto, la de un ser extenso y activo: solo esta es siempre una existencia conocida y, por consiguiente, *para otro*. Sin embargo, todo lo que existe de ese modo puede muy bien tener, además, una *existencia para sí mismo*, para la que no se requiere ningún sujeto. Pero esa existencia para sí mismo no puede ser la de la extensión y la actividad (que juntas constituyen la espacialidad), sino que se trata necesariamente de un ser de otro tipo, el de una *cosa en sí misma*, que, en cuanto tal, nunca puede ser *objeto*. Esta sería, pues la respuesta a la objeción antes planteada que, según ello, no invalida la verdad fundamental de que el mundo objetivamente presente solo puede existir en la representación, o sea, solo para un sujeto.

Obsérvese además que tampoco *Kant*, al menos mientras fue consecuente, pudo pensar con su cosa en sí *objeto* alguno. Ello se desprende ya del hecho de haber demostrado que el espacio, igual que el tiempo, son una mera forma de nuestra intuición y, por lo tanto, no pertenecen a las cosas en sí. Lo que no está en el espacio ni en el tiempo no puede tampoco ser *objeto*: así que el ser de las *cosas en sí* no puede ser *objetivo* sino de un tipo totalmente distinto, un ser metafísico. En consecuencia, en aquella proposición kantiana se encuentra también esta: que el mundo *objetivo* existe solo como representación.

Por mucho que se aduzca en contra, nada resulta tan constante y reiteradamente malentendido como el *idealismo*, en tanto es
interpretado como negación de la | *realidad empírica* del mundo. 9
De aquí parte la continua recurrencia de la apelación al sano entendimiento, que aparece en versiones y disfraces de todo tipo, por ejemplo, como «*convicción fundamental*» en la escuela escocesa, o como *fe* en la realidad del mundo externo en Jacobi. El mundo externo no se nos da en modo alguno a crédito, como *Jacobi* expone, ni nosotros lo asumimos a base de confianza y fe: se da

como lo que es y da inmediatamente lo que promete. Hay que recordar que *Jacobi*, que presentó semejante sistema de crédito del mundo y embaucó con él felizmente a algunos profesores de filosofía que durante treinta años han seguido filosofando a sus anchas y ampliamente sobre él, fue el mismo que una vez denunció a *Lessing* como spinoziano y después como ateo a *Schelling*, del que recibió el conocido y bien merecido castigo. De acuerdo con su empeño, al haber reducido el mundo externo a un asunto de fe, pretendió abrir solo una portezuela a la fe y preparar el crédito para aquello que posteriormente el hombre habría de adquirir realmente a crédito: igual que si para emitir papel moneda se insistiera en que el valor del dinero contante y sonante se basa únicamente en el sello que el Estado imprime en él. Con sus filosofemas sobre la realidad del mundo externo aceptada por fe, Jacobi se asemeja exactamente al «realista transcendental que juega a idealista empírico», censurado por *Kant*. (*Crítica de la razón pura*, primera edición, p. 369.)

El verdadero idealismo no es, por el contrario, el empírico, sino el transcendental. Este deja intacta la realidad *empírica* del mundo, pero mantiene que todo *objeto*, o sea, lo empíricamente real en general, está doblemente condicionado por el *sujeto*: primero, *materialmente* o como *objeto* en general, ya que una existencia objetiva solo es pensable frente a un sujeto y como representación suya; en segundo lugar, *formalmente*, ya que el modo y manera de la existencia del objeto, es decir, del ser representado (espacio, tiempo, causalidad), parte del sujeto y está predeterminado en él. Así que al idealismo simple o de *Berkeley*, referido al
10 *objeto en general*, se une inmediatamente el *kantiano*, que | afecta al *modo y manera* específicamente dados de la existencia objetiva. Este demuestra que el mundo material en su conjunto, con sus cuerpos extensos en el espacio y relacionados causalmente unos con otros a través del tiempo, así como todo lo que de él depende, no constituye un ser *independiente* de nuestra cabeza, sino que tiene sus supuestos fundamentales dentro de nuestras funciones cerebrales, solo *por* y en las cuales es posible un orden objetivo de las cosas *tal*; porque espacio, tiempo y causalidad, en los que se basan todos aquellos procesos reales y objetivos, no son en sí mismos nada más que funciones del cerebro; así que aquel inalterable *orden* de las cosas que suministra el criterio y la guía de su *realidad* empírica, surge únicamente del cerebro y está avalado solo por él: *Kant* expuso esto detenidamente y a fondo, aunque no nombró el cerebro sino que habló de «la facultad de conocer». Incluso intentó demostrar que aquel orden objetivo en el tiempo,

el espacio, la causalidad, la materia, etc., en el que se basaban en último término todos los procesos del mundo real, considerado estrictamente, no puede ni siquiera *pensarse* como subsistente por sí, o sea, como orden de las cosas en sí, o como algo absolutamente objetivo y verdaderamente existente, ya que si se intenta pensarlo hasta el final se cae en contradicciones. Exponer esto fue el propósito de las antinomias: pero yo, en el Apéndice a mi obra, he demostrado el fracaso de su intento. Sin embargo, la doctrina kantiana, aun sin antinomias, nos lleva a ver que tanto las cosas como el modo y manera de su existencia están inseparablemente vinculados con nuestra conciencia de ellas; de ahí que quien haya captado esto claramente llegue pronto a la convicción de que es realmente absurdo suponer que las cosas existirían como tales incluso fuera e independientemente de nuestra conciencia. El hecho de que estemos tan hondamente sumergidos en el tiempo, el espacio y la causalidad, así como en todos los procesos empíricos basados regularmente en ellos; el que nosotros (y también los animales) estemos tan plenamente familiarizados con ellos y desde el principio nos sepamos orientar en ellos: eso no sería posible si nuestro entendimiento y las cosas fueran realidades distintas; antes bien, la única explicación es que ambos constituyen una totalidad, que el intelecto mismo | crea aquel orden y él existe sólo para las cosas, 11
pero también las cosas existen solo para él.

Pero incluso prescindiendo de los profundos conocimientos que únicamente la filosofía kantiana comunica, el carácter inadmisible de la tenaz aceptación del *realismo* absoluto puede demostrarse inmediatamente, o al menos hacerse notar, simplemente esclareciendo su sentido por medio de consideraciones como la siguiente. De acuerdo con el realismo, el mundo, tal y como lo conocemos, debe existir también independientemente de ese conocimiento. Ahora quisiéramos hacer desaparecer todo ser cognoscente, dejando solamente la naturaleza inorgánica y vegetal. Que estén ahí la roca, el árbol y el arroyo, así como el cielo azul; que el Sol, la Luna y las estrellas iluminen este mundo como antes: en vano, al no haber ningún ojo para verlos. Pero ahora quisiéramos, adicionalmente, incluir un ser cognoscente. Entonces aquel mundo se presenta *otra vez* en su cerebro y se repite en su interior exactamente tal y como era antes fuera de él. Así pues, al *primer* mundo se le ha añadido ahora un *segundo* que, si bien totalmente separado de aquel, se le parece como un huevo a otro. Tal y como está dispuesto el mundo *objetivo* en el infinito espacio *objetivo*, igual lo está ahora dentro del espacio *subjetivo*, conocido, el mundo *subjetivo* de esa intui-

ción. Pero este último tiene sobre el primero la ventaja de conocer que aquel espacio de ahí fuera es infinito, y hasta puede determinar de antemano, minuciosa y correctamente, la regularidad de todas las relaciones posibles y todavía no reales en él, sin que precise de un examen previo: y otro tanto determina acerca del curso del tiempo, como también de la relación causa-efecto que rige los cambios allá fuera. Pienso que todo esto, examinado más de cerca, resulta lo bastante absurdo y lleva al convencimiento de que aquel mundo absolutamente *objetivo*, fuera de la cabeza, independiente de ella y *anterior* a todo conocimiento, que suponíamos haber pensado al principio, no era otro más que el segundo, el conocido *subjetivamente*, el mundo de la representación, que es el único que somos realmente capaces de pensar. Por consiguiente, se impone por sí mismo el supuesto de que el mundo, tal y como lo conocemos,
12 existe sólo para el | conocimiento, por tanto sólo en la *representa-*
ción y nunca fuera de ella.[1] De acuerdo con ese supuesto, la cosa en sí, es decir, lo que existe independientemente de nuestro conocimiento y de cualquier otro, ha de ser considerada como totalmente distinta de la *representación* y todos sus atributos, o sea, de la objetividad en general: el qué sea constituirá el tema de nuestro segundo libro.

En cambio, la disputa sobre la realidad del mundo externo traída a consideración en el § 5 del primer volumen se basa en el supuesto aquí criticado de un mundo objetivo y uno subjetivo, ambos en el *espacio*, así como en la imposibilidad, nacida de esa hipótesis, de un tránsito, un puente entre ambos; sobre eso tengo que añadir aún lo siguiente.

Lo subjetivo y lo objetivo no representan un continuo: lo inmediatamente consciente está limitado por la piel o, más bien, por las terminaciones externas de los nervios que salen del sistema cerebral. Más allá se encuentra un mundo del que no tenemos noticia más que por representaciones en nuestra cabeza. La cuestión es si, y en qué medida, corresponde a ellas un mundo que exista con independencia de nosotros. La relación entre ambos solo podría estar

1. Recomiendo aquí especialmente el pasaje de los *Escritos mezclados* de *Lichtenberg* (Gotinga, 1801, vol. 2, pp. 12 ss.): «En sus *Cartas sobre distintos objetos de la teoría de la naturaleza* (vol. 2, p. 228), Euler dice que existirían truenos y rayos aun cuando no hubiera ningún hombre al que el rayo pudiera electrocutar. Es esta una expresión muy común, pero tengo que confesar que nunca me ha resultado fácil entenderla del todo. Me parece como si el concepto de *existencia* fuera algo tomado de nuestro pensamiento y que, de no existir ninguna criatura que sienta y piense, no existiría ninguna otra cosa».

mediada por la ley de causalidad: pues esta es la única que conduce de una cosa dada hasta otra totalmente distinta. Pero esa misma ley tiene, ante todo, que acreditar su validez. Su origen ha de ser *objetivo* o *subjetivo*: mas en ambos casos se encuentra en una u otra orilla, así que no puede proporcionar el puente. Si es, tal y como *Locke* y *Hume* supusieron, *a posteriori*, o sea, extraída de la experiencia, entonces es de origen *objetivo*, luego pertenece ella misma al mun-
do externo que está en cuestión | y no puede, por lo tanto, garanti- 13
zar su realidad: pues entonces, según el método de *Locke*, se demostraría la ley de causalidad a partir de la experiencia y la realidad de la experiencia a partir de la ley de causalidad. Si, por el contrario, tal y como *Kant* acertadamente nos ha enseñado, está dada *a priori*, entonces es de origen *subjetivo*, luego está claro que con ella permanecemos siempre dentro de lo *subjetivo*. Pues lo único que en la intuición está dado de forma verdaderamente *empírica* es la ocurrencia de una afección en los órganos sensoriales: el supuesto de que ésta, aunque sea solo en general, ha de tener una *causa* se basa en una ley radicada en la forma de nuestro conocer, es decir, en las funciones de nuestro cerebro, cuyo origen es, por tanto, tan subjetivo como aquella afección sensorial. La *causa* que, de acuerdo con esa ley, se supone para la sensación dada se presenta entonces en la intuición como *objeto* cuyo fenómeno tiene por forma el espacio y el tiempo. Pero también *estas* mismas formas son a su vez de origen totalmente subjetivo: pues ellas constituyen el modo y manera de nuestra facultad intuitiva. Aquel paso de la sensación a su causa que, tal y como repetidamente he expuesto, fundamenta toda intuición sensorial, basta para indicarnos la presencia empírica, en el espacio y el tiempo, de un objeto de experiencia, así que es del todo suficiente para la vida práctica; pero no basta en modo alguno para proporcionarnos la clave de la existencia y esencia en sí de los fenómenos que de ese modo se originan para nosotros o, más bien, de su sustrato inteligible. El hecho de que, con ocasión de ciertas sensaciones acontecidas en mis órganos sensoriales, surja en mi cabeza una *intuición* de cosas extensas en el espacio, permanentes en el tiempo y causalmente activas, no me autoriza en absoluto a suponer que semejantes cosas con tales propiedades existan también en sí mismas, esto es, independientemente y fuera de mi cabeza. Ese es el correcto resultado de la filosofía *kantiana*. Este se vincula con el resultado de *Locke*, anterior, igualmente correcto pero más fácil de entender. Aun cuando se admitieran realmente cosas externas como causas de nuestras impresiones sensoriales, tal y como lo ad-
mite la teoría de *Locke*, entre la *sensación* en la que | consiste el 14

efecto y la *naturaleza* objetiva de la *causa* que la produce no puede haber *semejanza* alguna; porque la sensación, en cuanto función orgánica, está ante todo determinada por la muy artificiosa y complicada naturaleza de nuestros órganos sensoriales; por eso, está simplemente estimulada por las causas externas pero después se realiza en total acuerdo con sus propias leyes, así que es plenamente subjetiva. La filosofía de *Locke* fue la crítica de las funciones sensoriales; *Kant*, sin embargo, ha ofrecido la crítica de las funciones cerebrales. Mas en todo esto hay que hacer presente el resultado de la filosofía de *Berkeley* que yo he recuperado, a saber: que todo *objeto*, cualquiera que sea su origen, está ya *en cuanto objeto* condicionado por el sujeto, o sea que es solo su *representación*. El fin del realismo es precisamente el objeto sin sujeto: pero no es posible ni siquiera pensar claramente tal cosa.

De toda esta exposición se infiere de forma segura y clara que el intento de concebir *la esencia en sí* de las cosas es estrictamente inalcanzable por la vía del mero *conocimiento y representación*; porque esta le viene siempre a las cosas *desde fuera* y tiene que permanecer siempre *fuera*. Aquel intento solo podría conseguirse encontrándonos *nosotros mismos* en el interior de las cosas, con lo que este nos resultaría inmediatamente conocido. En qué medida sea este realmente el caso, lo examina mi segundo libro. Pero mientras nos mantengamos, como en este primer libro, dentro de la concepción objetiva, o sea, en el *conocimiento*, el mundo es y sigue siendo para nosotros una mera *representación*, ya que aquí no es posible ningún camino que nos conduzca más allá de él.

Pero además, la constatación del punto de vista *idealista* es un contrapeso necesario del *materialista*. En efecto, la controversia sobre lo real y lo ideal puede ser también considerada como refiriéndose a la existencia de la *materia*. Pues es sobre la realidad o idealidad de esta sobre lo que en último término se discute. ¿Existe la materia como tal solo en nuestra representación o es también independiente de ella? En el último caso, ella sería la cosa en sí, y quien acepte una materia existente en sí misma tendrá, consecuentemente, que ser materialista, es decir, convertirla en principio ex-
15 plicativo de todas las cosas. | Quien, por contra, la niegue como cosa en sí es, *eo ipso*, idealista. Entre los modernos, únicamente *Locke* ha afirmado directamente y sin rodeos la realidad de la materia: por eso su teoría ha conducido, por mediación de la de *Condillac*, al sensualismo y materialismo de los franceses. *Berkeley* es el único que ha negado directamente y sin modificaciones la materia. Así que la oposición consumada se da entre el idealismo y el materialismo, representados en sus extremos por *Berkeley* y los materialistas franceses (Holbach). No hay que mencionar aquí a *Fichte*: él no merece ningún puesto entre los auténticos filósofos, esos elegidos de la humanidad que con suma seriedad buscan, no su provecho, sino la *verdad*; y por eso no deben ser confundidos con aquellos que bajo ese pretexto sólo tienen a la vista su éxito personal. *Fichte* es el padre de la *pseudofilosofía*, del método *fraudulento* que intenta engañar con la ambigüedad en el uso de las palabras, el discurso incomprensible y los sofismas, imponerse con un tono distinguido y así embaucar a los que están deseosos de aprender; tras haber sido aplicado por *Schelling*, el método alcanzó su cima con *Hegel*, en quien maduró hasta la auténtica charlatanería. Pero el que pretenda en serio nombrar juntos a ese *Fichte* y a Kant demuestra que no tiene ni idea de quién es *Kant*. — Sin embargo, también el materialismo tiene su justificación. Es exactamente tan verdadero que el cognoscente es un producto de la materia, como que la materia es una mera representación del cognoscente: pero es también igual de unilateral. Pues el materialismo es la filosofía del sujeto que en su cálculo se olvida de sí mismo. Por eso, frente a la afirmación de que yo soy una mera modificación de la materia hay que hacer valer la de que toda materia existe solamente en mi representación: y esta no tiene menos razón. La sentencia platónica ὕλη ἀληθινὸν ψεῦδος[2] (*materia mendacium verax*) parece haber sido suscitada por un conocimiento aún oscuro de estas relaciones.

Como se ha dicho, el *realismo* conduce necesariamente al *materialismo*. Pues si la intuición empírica nos proporciona las cosas en sí, tal y como existen independientemente de nuestro conocer,
entonces | la experiencia nos ofrece también el *orden* de las cosas en 16
sí, esto es, el verdadero y único orden del mundo. Mas esa vía conduce a la aceptación de que solo hay *una* cosa en sí, la materia, de la que todo lo demás son modificaciones, ya que aquí el curso de la naturaleza constituye el orden del mundo absoluto y único. Durante el tiempo en que el *realismo* fue de validez indiscutible, para evitar esa consecuencia se formuló junto a él el *espiritualismo*, o sea, el supuesto de una segunda sustancia fuera de la materia y puesta junto a ella, una *sustancia inmaterial*. Ese dualismo y *espiritualismo*, que la experiencia, la demostración y la capacidad de comprensión desamparan en igual medida, fue negado por *Spinoza* y demostrado como falso por *Kant*, que pudo hacerlo porque al

2. [«La materia es la falsedad verdadera», sentencia supuestamente platónica, probablemente tomada por Schopenhauer de Plotino, *Enéadas* II, 5, 5.]

mismo tiempo restablecía el *idealismo* en sus derechos. Pues con el *realismo* se elimina por sí mismo el *materialismo*, para contrarrestar el cual se había inventado el *espiritualismo*; porque entonces la materia, junto con el curso de la naturaleza, se convierten en meros *fenómenos* que están condicionados por el intelecto en cuanto existen solo en su *representación*. Por consiguiente, el remedio aparente y falso contra el *materialismo* es el *espiritualismo*, el real y verdadero es el *idealismo* que, al hacer depender el mundo objetivo *de nosotros*, proporciona el necesario contrapeso a la dependencia en la que el curso de la naturaleza nos sitúa *a nosotros con respecto a él*. El mundo del que el yo se separa con la muerte era, por otro lado, mi mera representación. El centro de gravedad de la existencia recae en el *sujeto*. Lo que se demuestra no es, como en el espiritualismo, la independencia del cognoscente respecto de la materia, sino la dependencia de toda materia respecto de él. Desde luego, esto no es tan fácil de concebir ni tan cómodo de manejar como el espiritualismo con sus dos sustancias: pero χαλεπὰ τὰ καλά[3].

Sin embargo, al punto de partida *subjetivo* «el mundo es mi representación» se enfrenta, de momento con la misma justificación, el *objetivo* «el mundo es materia» o «solo la materia existe verdaderamente» (ya que ella es lo único que no está sometido al nacer y al perecer), o «todo lo existente es materia». Este es el punto de partida de Demócrito, Leucipo y Epicuro. Pero, examinado más de cerca, el partir del *sujeto* tiene una ventaja real: da un paso
17 adelante totalmente justificado. | En efecto, la conciencia es lo único *inmediato*: pero la sobrepasamos tan pronto como nos dirigimos a la materia y la convertimos en punto de partida. Por otro lado, tendría que ser posible construir el mundo a partir de la materia y sus propiedades conocidas correcta, plena y exhaustivamente (para lo cual nos falta mucho todavía). Pues todo lo originado ha llegado a ser real por medio de *causas* que solo podían actuar y concurrir en virtud de las *fuerzas fundamentales* de la *materia*: mas estas han de ser totalmente demostrables al menos *objective*, aun cuando *subjective* no podamos llegar nunca a conocerlas. Pero tal explicación y construcción del mundo no solo se basa siempre en la hipótesis de una existencia en sí de la materia (mientras que en verdad está condicionada por el sujeto), sino que además *en* esa materia tendría que considerar y dejar como inexplicables, o sea,

3. [«Lo bueno es arduo», cf. Platón, *República* VI, 11, 435c, 497d.]

como *qualitates occultae*, todas sus *propiedades originarias*. (Véase § 26 y 27 del primer volumen.) Pues la materia es simplemente el soporte de esas fuerzas, como la ley de la causalidad es solo el principio ordenador de sus fenómenos. Además, una explicación así del mundo seguiría siendo meramente relativa y condicionada, obra de una *física* que a cada paso anhelaría una *metafísica*. Por otro lado, también el punto de partida subjetivo y el principio «el mundo es mi representación» tiene su parte inadecuada: primero, porque es unilateral, ya que el mundo es también mucho más (a saber, cosa en sí, voluntad), e incluso el ser representación es en cierta medida accidental a él; y además, porque solo expresa que el objeto está condicionado por el sujeto, sin afirmar al mismo tiempo que también el sujeto como tal está condicionado por el objeto. Pues tan falsa como la proposición del rudo entendimiento —«El mundo, el objeto, existiría aun cuando no hubiera ningún sujeto»— lo es esta: «El sujeto sería un cognoscente aun cuando no tuviera ningún objeto, es decir, ninguna representación». Una conciencia sin objeto no es una conciencia. Un sujeto pensante tiene por objeto los *conceptos*, uno que intuya sensiblemente tiene objetos con cualidades acordes con su organización. Si despojamos al *sujeto* de todas
sus determinaciones próximas y formas | de su conocimiento, 18
entonces desaparecen también todas las propiedades del *objeto* y no queda más que la *materia sin forma ni cualidad*, que es tan imposible de hallar en la experiencia como el sujeto sin las formas del conocer, pero que permanece frente al sujeto desnudo en cuanto tal, como un reflejo suyo que solo puede desaparecer al mismo tiempo que él. Aunque el materialismo creía postular únicamente esa materia, algo así como los átomos, inconscientemente añadió no solo el sujeto sino también el espacio, el tiempo y la causalidad, que se basan en determinaciones especiales del sujeto.

El mundo como representación, el mundo objetivo, tiene, por así decirlo, dos polos opuestos: el sujeto cognoscente en sentido estricto, sin las formas de su conocer, y la materia bruta sin forma ni cualidad. Ambos son del todo incognoscibles: el sujeto, porque es el cognoscente; la materia, porque no puede ser intuida sin forma ni cualidad. Sin embargo, ambos son las condiciones fundamentales de toda intuición empírica. Y así, frente a la materia bruta, informe y totalmente muerta (esto es, carente de voluntad), que no se da en ninguna experiencia pero se supone en todas, se halla como su puro contrario el sujeto cognoscente, simplemente como tal, que constituye el supuesto de toda experiencia. Este sujeto no está en el tiempo, pues el tiempo no es más que la forma próxima de todo su

representar; la materia que se le enfrenta es, en correspondencia con él, eterna, imperecedera, persiste en todo tiempo, pero no es extensa porque la extensión da forma, así que no es espacial. Todo lo demás se concibe en un continuo nacer y perecer, mientras que aquellos dos representan los extremos estáticos del mundo como representación. Por eso se puede considerar la persistencia de la materia como el reflejo de la intemporalidad del sujeto puro tomado como condición de todo objeto. Ambos pertenecen al fenómeno, no a la cosa en sí; pero constituyen el andamiaje fundamental del fenómeno. Ambos son descubiertos únicamente por abstracción, no son inmediatamente dados de forma pura y por sí.

El defecto fundamental de todos los sistemas es el desconocimiento de esta verdad: que *el intelecto y la materia* son *correlatos*,
19 es decir, el uno existe para el otro, ambos | se mantienen y caen
conjuntamente, el uno es el mero reflejo del otro e incluso son en realidad una y la misma cosa considerada desde dos aspectos opuestos; una cosa que —lo anticipo aquí— es el fenómeno de la voluntad o cosa en sí; ambos son, por lo tanto, secundarios, de ahí que el origen del mundo no pueda buscarse en ninguno de ellos. Pero debido a ese desconocimiento, todos los sistemas (exceptuando quizás el spinozismo) buscaron el origen de todas las cosas en uno de aquellos dos. En efecto, en unos casos establecen un intelecto, νοῦς, como el verdadero principio y δημιουργός[4], atribuyéndole una *representación* de las cosas y del mundo anterior a la realidad de estos: y con ello distinguen el mundo real del mundo como representación, lo cual es falso. Por eso, aquello que distingue a ambos, la *materia*, se presenta como la cosa en sí. De ahí nace el apuro por introducir esa materia, la ὕλη, para que, añadiéndose a la mera representación del mundo, otorgue a este realidad. Pero entonces, o bien aquel intelecto originario ha de encontrar la materia ya dada y entonces esta es, igual que él, un principio absoluto y obtenemos dos principios absolutos, el δημιουργός y la ὕλη; o bien la crea de la nada: una suposición esta a la que se opone nuestro entendimiento, que sólo es capaz de concebir cambios en la materia y no un nacer o perecer de ésta; lo cual se basa en el fondo, en que la materia es su correlato esencial. Los que en oposición a esos sistemas convierten el otro de los dos correlatos, es decir, la materia, en un principio absoluto establecen una materia que existiría sin ser representada, lo cual es una contradicción directa, tal y como ha quedado

4. [Demiurgo, artífice del Universo.]

ya suficientemente explicado; porque en la existencia de la materia no pensamos nunca más que su ser representada. A ellos les surge luego la dificultad de añadir a la materia, que es su único principio absoluto, el intelecto que ha de tener experiencia de ella. Este punto flaco del materialismo lo he esbozado en el § 7 del primer volumen. En mi sistema, en cambio, la materia y el intelecto son correlatos inseparables, existen solamente el uno para el otro, por lo tanto de forma relativa: la materia es la representación del intelecto; el intelecto es aquello en cuya sola representación existe la materia. Ambos unidos constituyen el *mundo como representación*, el cual es
precisamente | el *fenómeno de Kant*, por lo tanto algo secundario. 20
Lo primario es lo que se manifiesta, la *cosa en sí misma*, y como tal llegaremos después a conocer la *voluntad*. Esta no es en sí ni representante ni representada, sino completamente distinta de su forma fenoménica.

Para concluir enfáticamente esta consideración tan importante como difícil, quisiera ahora personificar y poner en diálogo aquellas dos abstracciones, siguiendo el precedente del *Prabodha Chandro Daya*[5]: también se puede comparar con él un diálogo semejante de la materia con la forma en los *Duodecim principia philosophiae* de *Raimundo Lulio*, capítulos 1 y 2.

El sujeto

Yo existo, y fuera de mí no hay nada. Pues el mundo es mi representación.

La materia

¡Osada ilusión! Yo, yo existo, y fuera de mí no hay nada. Pues el mundo es mi forma efímera. Tú eres un mero resultado de una parte de esa forma, y totalmente contingente.

El sujeto

¡Qué disparatada presunción! Ni tú ni tu forma existiríais sin mí: estáis condicionadas por mí. Quien me deja de lado y cree que

5. [*La salida de la Luna del conocimiento*, drama alegórico de *Krisna Misra* (1200 d. C.), en el que se personifican conceptos filosóficos.]

todavía os puede seguir pensando, cae en un burdo engaño: pues vuestra existencia fuera de mi representación es una contradicción directa, un *sideroxylon*[6]. Que *vosotras existís* significa únicamente que sois representadas por mí. Mi representación es el lugar de vuestra existencia: por eso yo soy la primera condición de la misma.

La materia

Por suerte, la osadía de tu afirmación será pronto rebatida de forma real y no con simples palabras. Solo unos pocos instantes, y tú dejarás de existir, te hundirás en la nada con toda tu jactancia, te
21 habrás esfumado como una sombra y corrido la suerte | de todas mis formas pasajeras. Yo, en cambio, yo permanezco invulnerable y sin merma, de milenio en milenio, a través del tiempo infinito, y contemplo impasible el juego del cambio de mis formas.

El sujeto

Ese tiempo infinito que tú te jactas de sobrevivir, al igual que el espacio infinito que llenas, existe sólo en mi representación, incluso es una mera forma de mi representación que llevo en mí y en la que tú te manifiestas, que te abarca y en virtud de la cual tú existes. Pero esa destrucción con la que me amenazas no *me* afecta; entonces serías destruida tú *conmigo*: más bien afecta solo al individuo, que es mi soporte por poco tiempo y es representado por mí al igual que todo lo demás.

La materia

Aun cuando te conceda eso y admita que tu existencia, que está inseparablemente unida a esos individuos perecederos, ha de considerarse como algo subsistente por sí, sin embargo sigue siendo dependiente de la mía. Pues tú eres sujeto solo en la medida en que tienes un objeto. Y ese objeto soy yo. Yo soy su núcleo y su contenido, lo permanente en él, lo que le da coherencia y sin lo cual sería tan inconsistente y flotaría tan vano como los sueños y fantasías de tus individuos, aunque estos mismos han tomado también de mí su contenido aparente.

6. [Madero de hierro.]

El sujeto

Haces bien en no pretender rechazar mi existencia por el hecho de que esté ligada a los individuos: pues tan inseparablemente como estoy yo encadenado a ellos, lo estás tú a tu hermana, la forma, y nunca te manifiestas sin ella. A ti, como a mí, ningún ojo nos ha visto desnudos y aislados: pues ambos somos meras abstracciones. En el fondo existe *un* ser que se intuye a sí mismo y es por sí mismo intuido, pero cuyo ser en sí no puede consistir ni en intuir ni en ser intuido, ya que eso está repartido entre nosotros dos.

| Ambos 22

Así pues, estamos inseparablemente ligados como partes necesarias de una totalidad que nos abarca a ambos y subsiste por nosotros. Solo un malentendido nos puede enfrentar hostilmente e inducirnos a que el uno dispute al otro una existencia con la que la suya propia se mantiene y sucumbe.

Esa totalidad que abarca a ambos es el mundo como representación o el fenómeno. Tras su supresión queda aún lo puramente metafísico, la cosa en sí, que conoceremos en el segundo libro como la voluntad.

Capítulo 2

SOBRE LA DOCTRINA DEL CONOCIMIENTO INTUITIVO O DEL ENTENDIMIENTO

Con toda su idealidad ***transcendental***, el mundo objetivo mantiene la realidad *empírica*: el objeto no es, ciertamente, cosa en sí, pero es real en cuanto empírico. El espacio sólo existe en mi cabeza, pero empíricamente mi cabeza está en el espacio. La ley de causalidad no puede nunca servir para eliminar el idealismo constituyendo un puente entre las cosas en sí y nuestro conocimiento de ellas, y asegurando realidad absoluta al mundo que se manifiesta a resultas de su aplicación: pero ello no suprime en modo alguno la relación causal de los objetos entre sí, ni tampoco la que indiscutiblemente tiene lugar entre el propio cuerpo de cada cognoscente y los demás objetos materiales. Mas la ley de causalidad relaciona solo los fenómenos y no conduce más allá de ellos. Con ella estamos y nos mantenemos en el mundo de los objetos, es decir, de los fenómenos o de las representaciones propiamente dichas. Sin embargo, la totalidad de tal mundo empírico permanece condicionada, en primer lugar, por el conocimiento de un sujeto en general, en cuanto supuesto necesario del mismo, y luego por las formas especiales de
23 nuestra intuición y aprehensión; | así que cae necesariamente dentro del mero *fenómeno* y no tiene ninguna pretensión de validez para el mundo de las cosas en sí. Incluso el mismo sujeto (en cuanto es mero cognoscente) pertenece al puro fenómeno, constituyendo su otra mitad complementaria.

Sin la aplicación de la ley de causalidad no se podría llegar nunca a la intuición de un mundo *objetivo*: pues esa intuición es, tal y como a menudo he expuesto, esencialmente *intelectual* y no meramente *sensual*. Los sentidos proporcionan la mera *sensación*, que

está aún lejos de ser ***intuición***. Dentro de la intuición, *Locke* separó la parte correspondiente a la afección sensorial, dándole el nombre de *cualidades secundarias*, las cuales negó con toda razón de las cosas en sí. Pero *Kant*, siguiendo adelante con el método de *Locke*, separó y negó de las cosas en sí también lo que pertenece a la *elaboración* de aquel material (la afección sensorial) a través del *cerebro*, resultando que en ello se comprendía todo lo que *Locke* había dejado como cualidades *primarias* de las cosas en sí, a saber, extensión, forma, solidez, etc., con lo que en *Kant* la cosa en sí se convierte en una X totalmente desconocida. Por lo tanto, en *Locke* la cosa en sí no tiene color, ni sonido, ni olor, ni sabor, no es ni caliente ni fría, ni blanda ni dura, ni lisa ni áspera; pero sigue teniendo extensión, forma, impenetrabilidad, reposo o movimiento, y medida y número. En cambio, en *Kant* se ha deshecho también de todas esas últimas propiedades; pues estas solo son posibles en virtud del tiempo, el espacio y la causalidad, pero estos surgen de nuestro intelecto (cerebro), exactamente igual que los colores, tonos, olores, etc., nacen de los nervios de los órganos sensoriales. En *Kant* la cosa en sí se ha hecho inespacial, inextensa e incorpórea. Así que la relación entre lo que aportan los meros *sentidos* a la intuición en la que se encuentra el mundo objetivo y lo que aporta a esta la *función cerebral* (espacio, tiempo, causalidad), es igual a la existente entre la masa de los nervios sensitivos y la masa del cerebro, descontando la parte de este que se emplea para el *pensamiento*, es decir, para la representación abstracta, y de la que por tanto carecen los animales. Pues, así como los nervios de los órganos sensoriales | otorgan a los objetos feno- 24
ménicos color, sonido, sabor, olor, temperatura, etc., así el cerebro les da extensión, forma, impenetrabilidad, movilidad, etc.; en suma, todo aquello que solamente es representable mediante el tiempo, el espacio y la causalidad. Lo exigua que es la participación de los sentidos en la intuición frente a la del intelecto, lo prueba también la comparación del aparato nervioso para la recepción de las impresiones con el de su elaboración; pues la masa de los nervios sensibles del conjunto de los órganos sensoriales es muy pequeña en comparación con la del cerebro; y ello es así incluso en los animales, cuyo cerebro, dado que ellos no piensan verdaderamente, esto es, de forma abstracta, no sirve más que para producir la intuición; y, sin embargo, en los casos en los que esta es completa, o sea, en los mamíferos, tiene un volumen significativo incluso descontando el cerebelo, cuya función es regular los movimientos.

Una fundamentada convicción de la insuficiencia de los *sentidos* para producir la intuición objetiva de las cosas, como también del

origen no empírico de la intuición del espacio y el tiempo, puede obtenerse, como confirmación de las verdades kantianas por vía *negativa*, en el excelente libro de *Thomas Reid*: *Inquiry into the human mind, first edition*, 1764, *6th. edition* 1810*. Reid refuta la teoría lockeana de que la intuición es un producto de los *sentidos*, al exponer con profundidad y agudeza que el conjunto de las afecciones sensoriales no tienen la menor semejanza con el mundo conocido en la intuición, y que especialmente las cinco cualidades primarias de *Locke* (extensión, forma, solidez, movimiento, número) no nos pueden ser proporcionadas por ninguna afección sensorial. Y, en consecuencia, abandona la cuestión del surgimiento y origen de la intuición como totalmente irresoluble. Así, aun desconociendo totalmente a *Kant*, ofrece, siguiendo la *regula falsi*[1], una fundada demostración de la intelectualidad de la intuición (que en realidad yo he expuesto por vez primera siguiendo la teoría kantiana) y del origen apriórico que Kant descubrió en los elementos constitutivos de aquella, es decir, el espacio, el tiempo y la causalidad, elementos de los que surgen aquellas cualidades primarias de Locke y por medio de los cuales se pueden construir fácilmente. El libro de
25 *Thomas Reid* es muy | ilustrativo y merece la pena leerlo, mucho más que todo lo que se ha escrito después de Kant tomado en su conjunto. Otra demostración indirecta de la misma doctrina la ofrecen, bien que por la vía del error, los filósofos sensualistas franceses, los cuales, desde que *Condillac* siguió las huellas de *Locke*, se afanaron en probar realmente que todo nuestro representar y pensar se retrotrae a meras *afecciones sensoriales* (*Penser c'est sentir*[2]) las cuales, siguiendo el precedente de Locke, denominan *idées simples* y con cuya simple combinación y comparación debe construirse todo el mundo objetivo en nuestra cabeza. Esos señores tienen realmente *des idées bien simples*: es divertido ver cómo ellos, a los que les falta tanto la profundidad de la filosofía alemana como la honestidad de la inglesa, aplican aquí y allá aquel miserable material de la afección sensorial y pretenden hacerlo importante para componer a partir de él el fenómeno tan significativo del mundo de la representación y el pensamiento. Pero el hombre construido por ellos tendría que ser, por hablar anatómicamente,

* *Investigación sobre la mente humana según los principios del sentido común*, trad. e intr. de E. Duthie, Trotta, Madrid, 2004.

1. [Regla de lo falso: forma de demostración indirecta en la que se prueba la falsedad del contrario de una tesis para establecer la verdad de esta.]
2. [«Pensar es sentir», máxima del sensualismo francés.]

un *Anencephalus*, una *Tête de crapaud*[3], con simples instrumentos sensoriales, sin cerebro. Por citar a modo de ejemplo solo algunos de los innumerables intentos de este tipo, aludiré a *Condorcet* al comienzo de su libro *Des progrès de l'esprit humain* y a Tourtual, en relación con la visión, en el segundo volumen de *Scriptores ophthalmologici minores; edidit Justus Radius* (1828).

El sentimiento de la insuficiencia de una explicación meramente sensualista de la intuición se muestra igualmente en la afirmación, expresada poco antes de la aparición de la filosofía kantiana, de que no tenemos meras *representaciones* de las cosas obtenidas mediante la afección sensorial, sino que percibimos inmediatamente *las cosas mismas*, aunque queden fuera de nosotros; lo cual es, desde luego, inconcebible. Y eso no se pensaba en sentido idealista sino que se afirmaba desde el punto de vista del realismo común. De forma correcta y precisa expresa el famoso *Euler* aquella afirmación, en sus *Cartas a una princesa alemana*, volumen 2, página 68: «Creo, por lo tanto, que las afecciones (de los sentidos) contienen algo más de lo que los filósofos se figuran. No son meras percepciones vacías de ciertas impresiones que se producen en el cerebro: no ofrecen al
alma | meras *ideas* de las cosas, sino que *le presentan también* 26
realmente objetos que existen fuera de ella, aun cuando no podamos concebir cómo sucede esto». Esta opinión se explica por lo siguiente: aunque, tal y como he explicado largamente, la intuición está mediada por la aplicación de la ley de causalidad conocida por nosotros *a priori*, en el caso de la visión no aparece con clara conciencia el acto del entendimiento por el que pasamos del efecto a la causa; de ahí que no se distinga la afección sensorial de la representación que a partir de ella, como materia bruta, forma el entendimiento. Aún menos puede presentarse a la conciencia una distinción entre objeto y representación que no existe en absoluto; antes bien, percibimos con total inmediatez *las cosas mismas*, y como ubicadas *fuera de nosotros*; aunque es cierto que lo inmediato solo puede ser la *sensación* y esta se halla limitada al ámbito de debajo de nuestra piel. Esto se explica porque el *fuera de nosotros* es una determinación exclusivamente *espacial*, pero el espacio mismo es una forma de nuestra facultad intuitiva, es decir, una función de nuestro cerebro: por eso el «fuera de nosotros» al que trasladamos los objetos con ocasión de la sensación visual está en el interior de nuestra cabeza: pues ahí está todo su escenario. Es más o menos como cuando en el teatro vemos la montaña, el bosque y el mar,

3. [Ser sin cerebro. Cabeza de sapo.]

pero todo queda en casa. A partir de aquí resulta comprensible que nosotros intuyamos las cosas con la determinación de la *exterioridad* pero de forma totalmente *inmediata* y que, en cambio, no tengamos una representación interior de las cosas externas que difiera de las mismas. Pues las cosas existen *en el espacio* y, por consiguiente, *fuera de nosotros*, solo en la medida en que las *representamos*: de ahí que esas *cosas* que intuimos inmediatamente, y no en su mero reflejo, sean solo *nuestras representaciones* y no existan más que en nuestra cabeza. No es que, como dice *Euler*, intuyamos inmediatamente las cosas situadas fuera de nosotros; sino que, más bien, las cosas que intuimos como exteriores son solo nuestras representaciones y, por lo tanto, algo que percibimos inmediatamente. La correcta observación presentada en las anteriores palabras de *Euler* ofrece así una nueva confirmación de la Estética
27 transcendental kantiana | y de mi teoría de la intuición basada en ella, como también del idealismo en general. La inmediatez e inconsciencia con las que en la intuición realizamos el *tránsito de la sensación a su causa* pueden ejemplificarse mediante un proceso análogo en la representación *abstracta* o pensamiento. En efecto, al leer y oír recibimos meras palabras, pero pasamos de estas a los conceptos por ellas designados de forma tan inmediata, que es como si recibiéramos *inmediatamente los conceptos*: pues no llegamos a ser en absoluto conscientes del tránsito hasta ellos. Por eso a veces no sabemos en qué idioma leímos ayer algo de lo que nos acordamos. Sin embargo, que ese tránsito se produce siempre se nota cuando en algún caso no se produce, es decir, cuando, estando distraídos, leemos sin pensar y luego nos damos cuenta de que hemos recibido todas las palabras pero ningún concepto. Solo cuando pasamos de conceptos abstractos a imágenes de la fantasía llegamos a ser conscientes del cambio.

Por lo demás, en el caso de la percepción empírica, la inconsciencia con la que se produce el tránsito de la sensación a su causa se da únicamente en la intuición en sentido estricto, es decir, en la *visión*; en cambio, en todas las demás percepciones sensibles aquel se realiza con conciencia más o menos clara; por eso en la aprehensión a través de los cuatro sentidos más groseros, su realidad puede constatarse fácticamente de forma inmediata. En la oscuridad palpamos una cosa por todos lados hasta que, a partir de sus distintos efectos en las manos, podemos construir la causa de los mismos como una figura determinada. Además, si algo resulta liso al tacto, a veces pensamos si acaso tenemos grasa o aceite en las manos: e igualmente, cuando algo nos da la impresión de frío nos pregunta-

mos si tenemos las manos muy calientes. En el caso de un sonido, a veces dudamos de si era meramente interno o una afección real del oído procedente de fuera; luego, si sonaba cercano y débil o lejano y fuerte; después, de qué dirección venía y, finalmente, si era el timbre de un hombre, de un animal o de un instrumento: así que, para un efecto dado, investigamos la causa. En el olfato y el gusto, la | incertidumbre sobre la clase de causa objetiva del efecto 28
sentido es habitual: así de claramente se separan aquí ambos. La razón de que *en la visión* el tránsito del efecto a la causa se produzca de forma totalmente inconsciente y parezca así como si este tipo de percepción fuera totalmente inmediata y consistiera solo en la afección sensible, sin operación del entendimiento, se encuentra, en parte, en la elevada perfección del órgano y, en parte, en la acción exclusivamente rectilínea de la luz. En virtud de esta última, la impresión misma se dirige ya al lugar de la causa, y allí el ojo tiene la capacidad de percibir de un vistazo y con la mayor precisión todos los matices de luz, sombras, color y contorno, así como todos los datos con los que el entendimiento estima la distancia; así, en las impresiones de este sentido, la operación del entendimiento se produce con una rapidez y seguridad tales que no le permiten llegar a la conciencia más de lo que puede hacerlo el deletreo al leer; por eso parece como si la sensación misma proporcionara inmediatamente los objetos. Sin embargo, es justamente en la visión donde la operación *del entendimiento*, consistente en conocer la causa a partir del efecto, resulta más significativa: gracias a ella, lo percibido doble, con dos ojos, es intuido en forma simple; gracias a ella, la impresión que llega invertida a la retina a consecuencia del cruce de los rayos en la pupila, poniendo abajo lo que está arriba, es colocada de nuevo al derecho, al buscar su causa por el camino de regreso en igual recorrido; o, como se suele expresar: vemos las cosas derechas, aunque su imagen en el ojo está invertida; finalmente, gracias a aquella operación del entendimiento estimamos en una intuición inmediata el tamaño y la distancia a partir de los cinco diferentes datos que *Th. Reid* describe con gran claridad y belleza. Todo esto, como también las pruebas que demuestran irrefutablemente la *intelectualidad de la intuición*, lo expuse ya en 1816 en mi tratado *Sobre la visión y los colores* (segunda edición, 1854); significativas adiciones aparecen en la elaboración latina corregida, quince años posterior, que, bajo el título *Theoria colorum physiologica eademque primaria*, se encuentra en el tercer volumen de la obra *Scriptores | ophthalmologici minores*, publicada 29
por *Justus Radius* en 1830. Pero donde más detallada y fundada-

mente se expone es en la segunda edición de mi tratado ***Sobre el principio de razón***, § 21. Ahí remito con relación a este importante tema, a fin de no hinchar aún más las presentes explicaciones.

En cambio, sí puede haber lugar aquí para una observación que afecta a la estética. En virtud de la probada intelectualidad de la intuición, también la contemplación de objetos bellos, por ejemplo, de una bonita vista, es un *fenómeno cerebral*. Por eso la pureza y perfección de la misma no dependen solo del *objeto*, sino también de la índole del cerebro, en concreto de su forma y tamaño, de lo fino de su textura y de la viveza de su actividad por la energía del pulso de las arterias cerebrales. Según ello, la imagen de la misma vista en distintas cabezas, aun con igual agudeza de sus ojos, resulta tan diferente como la primera y última impronta de una placa de cobre muy usada. En eso se basa la gran diversidad de capacidades para disfrutar de la naturaleza bella y, consiguientemente, también para reproducirla, es decir, para suscitar un fenómeno cerebral semejante por medio de una causa totalmente distinta, a saber, las manchas coloreadas en un lienzo.

Por lo demás, la aparente inmediatez de la intuición debida a la total intelectualidad de la misma y en virtud de la cual, como dice *Euler*, aprehendemos las cosas mismas y como exteriores a nosotros, guarda analogía con la forma en que sentimos las partes de nuestro propio cuerpo, sobre todo cuando nos duelen, cosa que ocurre la mayoría de las veces que las sentimos. En efecto, así como nos figuramos que percibimos las cosas inmediatamente allá donde están, aunque en realidad eso se produce en el cerebro, también creemos sentir el dolor de un miembro en este mismo, si bien es igualmente sentido en el cerebro, hacia donde el nervio de la parte afectada lo dirige. Por eso únicamente se sienten las afecciones de las partes cuyos nervios llegan al cerebro, pero no de aquellas cuyos nervios pertenecen al sistema ganglionar; a menos que una afección muy fuerte de las mismas a través de rodeos alcance el cerebro, donde se hace notar la mayoría de las veces como un confuso malestar y siem-
30 pre sin una | exacta determinación de su lugar. También por eso no se sienten las heridas de un miembro cuyo tronco nervioso está cortado o impedido. Y por eso, finalmente, quien ha perdido un miembro sigue sintiendo a veces dolor en él, ya que aún existen los nervios que llegan al cerebro. Así que en los dos fenómenos aquí comparados lo que sucede en el cerebro se aprehende como exterior a él: en la intuición, por la mediación del entendimiento, que extiende sus hilos sensoriales hasta el mundo exterior; en la sensación de los miembros, por la mediación de los nervios.

Capítulo 3

SOBRE LOS SENTIDOS

No es la finalidad de mis escritos el repetir lo dicho por otros: por eso ofrezco aquí solamente algunas consideraciones propias sobre los sentidos.

Los sentidos son simples prolongaciones del cerebro, por medio de las cuales este recibe de fuera (en forma de sensación) el material que elabora para la representación intuitiva. Aquellas sensaciones que debían servir principalmente para la concepción *objetiva* del mundo externo no habían de ser en sí mismas ni agradables ni desagradables: esto quiere decir que tenían que dejar la voluntad completamente intacta. En otro caso, la sensación *misma* atraería nuestra atención y nosotros nos quedaríamos en el *efecto*, en lugar de remontarnos enseguida a la *causa*, tal y como ahí se pretendía: así lo exige la clara prioridad que en nuestra atención tiene *la voluntad* frente a la mera representación, a la que solo nos dirigimos cuando aquella calla. De acuerdo con ello, los colores y sonidos, en sí mismos y en tanto su impresión no supere la medida normal, no son sensaciones dolorosas ni agradables, sino que se presentan con la indiferencia que es propia del material de las intuiciones puramente objetivas. Este es el caso, en la medida en que
| puede serlo para un cuerpo que en sí mismo es todo él voluntad, y 31
resulta asombroso a este respecto. Desde el punto de vista fisiológico, esto se debe a que en los órganos de los sentidos más nobles, es decir, la vista y el oído, aquellos nervios que han de recibir la impresión externa específica no son capaces de sentir ningún dolor y no conocen más sensaciones que las específicamente propias de ellos y que sirven a la mera percepción. Según ello, la retina, como

también el nervio óptico, son insensibles a cualquier lesión, y lo mismo ocurre con el nervio auditivo: en ambos órganos, el dolor se siente sólo en sus partes restantes, en las inmediaciones del nervio sensorial propio de ellos, pero nunca en ellos mismos: en el ojo, se siente en la *conjunctiva*; en el oído, en el *meatus auditorius*. Lo mismo ocurre incluso con el cerebro, ya que cuando se le hace una incisión directa, esto es, desde arriba, no experimenta ninguna sensación. Así que solo en virtud de esa particular indiferencia respecto de la voluntad, las sensaciones del ojo resultan aptas para proporcionar al entendimiento los datos tan variados y finamente matizados a partir de los cuales este, aplicando la ley de causalidad y sobre la base de las intuiciones puras de espacio y tiempo, construye en nuestra cabeza el asombroso mundo objetivo. Justamente aquella inoperancia de las sensaciones cromáticas sobre la *voluntad* les da la capacidad, cuando su energía aumenta con la transparencia, como en la puesta de Sol, las vidrieras de colores, etc., de transportarnos fácilmente al estado de la intuición puramente objetiva e involuntaria que, como he demostrado en el tercer libro, constituye un elemento capital de la impresión estética. Precisamente esta indiferencia respecto de la *voluntad* hace que los sonidos sean apropiados para suministrar el material con el que expresar la infinita diversidad de los conceptos de la razón.

Puesto que el *sentido externo*, es decir, la receptividad para las impresiones externas en cuanto puros datos para el entendimiento, se divide en *cinco sentidos*, estos se dirigen a los cuatro elementos, esto es, a los cuatro estados de agregación, junto con el de la imponderabilidad. Así, el sentido de lo sólido (tierra) es el tacto; el de lo líquido (agua), el gusto; el de lo gaseoso, es decir, vaporizado
32 (vapor, aroma), el olfato; el de lo permanentemente | elástico
(aire), el oído; el de lo imponderable (fuego, luz), la vista. El segundo imponderable, el calor, no es propiamente un objeto del sentido sino del sensorio común; por eso actúa siempre directamente sobre la *voluntad* como agradable o desagradable. De esta clasificación se deduce la dignidad relativa de los sentidos. La vista ostenta el primer rango, en la medida en que su esfera es la que alcanza mayor amplitud y su receptividad es la más fina; eso se debe a que su estímulo es un imponderable, es decir, algo apenas corpóreo, cuasi espiritual. El segundo rango lo tiene el oído, que corresponde al aire. Entretanto, el tacto sigue siendo un sabio profundo y polifacético. Pues, mientras los demás sentidos nos ofrecen solo una referencia unilateral del objeto, tal como su sonido o su relación con la luz, el tacto, firmemente unido a la sensibilidad general y a la

fuerza muscular, proporciona al entendimiento a la vez los datos de forma, tamaño, dureza, tersura, textura, solidez, temperatura y peso de los cuerpos; y todo ello con la mínima posibilidad de ilusión y engaño, a los que todos los demás sentidos están mucho más supeditados. Los dos sentidos inferiores, el olfato y el gusto, no están ya libres de una excitación inmediata *de la voluntad*, es decir, son siempre afectados de forma agradable o desagradable y por eso son más subjetivos que objetivos.

Las percepciones *del oído* existen exclusivamente en *el tiempo*: de ahí que toda la esencia de la música consista en la medida temporal, en la que se basan tanto la cualidad o el timbre de los tonos, a través de las vibraciones, como su cantidad o duración, a través del compás. En cambio, las percepciones *de la vista* existen primera y predominantemente *en el espacio*; secundariamente, por medio de su duración, también en el tiempo.

La vista es el sentido *del entendimiento* que intuye; el oído, el sentido *de la razón* que piensa y percibe. Las palabras son representadas por los signos visibles en forma solo imperfecta: por eso dudo de que un sordomudo que sepa leer pero no tenga ninguna representación del sonido de las palabras, al pensar con meros signos visibles de conceptos, opere de forma tan ágil como nosotros con las palabras reales, es decir, audibles. Si no sabe leer, resulta, como es
sabido, casi igual que un | animal irracional; mientras que el ciego 33
de nacimiento es desde el principio un ser plenamente racional.

La vista es un sentido *activo*; el oído, uno *pasivo*. Por eso los sonidos actúan sobre nuestro espíritu de forma molesta y hostil, y tanto más cuanto más activo y desarrollado está este: ellos despedazan todo pensamiento, trastornan momentáneamente la capacidad de pensar. En cambio, no existe ninguna molestia análoga causada por el ojo, ninguna acción inmediata de lo visto, *como tal*, sobre la actividad pensante (pues, naturalmente, aquí no se trata del influjo de los objetos avistados sobre la voluntad); sino que la más abigarrada variedad de cosas ante nuestros ojos permite un pensamiento sin obstáculo y tranquilo. En consecuencia, el espíritu pensante vive en eterna amistad con el ojo y en eterna guerra con el oído. Esta oposición entre ambos sentidos viene avalada por el hecho de que los sordomudos, cuando se curan con galvanismo, al primer sonido que oyen palidecen mortalmente del horror (*Anales de física* de Gilbert, vol. 10, p. 382); por contra, los ciegos operados avistan la primera luz con encanto y solo de mala gana se dejan poner la venda sobre los ojos. Todo lo expuesto se explica porque la audición tiene lugar en virtud de una sacudida del nervio auditivo, que

se propaga enseguida hasta el cerebro; mientras que, por el contrario, la visión es una auténtica *acción* de la retina que es simplemente suscitada y provocada por la luz y sus modificaciones, tal y como he mostrado detenidamente en mi teoría fisiológica de los colores. Sin embargo, esta contraposición está en pugna con la coloreada teoría del tamborileo del éter[1], que con tanta desvergüenza se despacha ahora por todas partes, y que pretende rebajar la sensación luminosa del ojo a una sacudida mecánica cual es realmente la del oído; pero nada puede ser más heterogéneo que el efecto mudo y suave de la luz, y el tambor de alarma del oído. Si además conectamos con eso la especial circunstancia de que nosotros, aun oyendo con dos oídos cuya sensibilidad es a menudo muy diferente, nunca percibimos un tono duplicado como con frecuencia vemos doble con dos ojos, entonces llegaremos a suponer que la sensación auditiva no surge en el laberinto ni en el caracol, sino en lo profundo del
34 cerebro, | allá donde se encuentran ambos nervios auditivos y la impresión se hace fácil: mas este lugar es aquel en el que el *pons Varolii*[2] envuelve la *medulla oblongata*[3], o sea, el punto absolutamente letal cuya lesión produce la muerte instantánea de cualquier animal y desde el cual el nervio auditivo tiene un breve recorrido hasta el laberinto, el asiento de la sacudida acústica. Precisamente el hecho de que se origine en aquel peligroso lugar, del que parten también todos los movimientos de los miembros, es la causa de que nos sobresaltemos con un estruendo repentino, cosa que no ocurre nunca con una iluminación súbita, por ejemplo, con un relámpago. En cambio, el nervio óptico sobresale mucho más por delante de sus *thalamis* (aunque quizá su origen primero se encuentre tras ellos) y en toda su continuación está recubierto por los lóbulos cerebrales anteriores, si bien siempre separado de ellos, hasta que, tras alcanzar el exterior del cerebro, se despliega en la retina, en la que se produce y tiene su asiento real la sensación ocasionada por el estímulo luminoso, tal y como lo he demostrado en mi tratado *Sobre la visión y los colores*. En virtud de este origen del nervio auditivo se explica también la gran perturbación que ejercen los

1. Schopenhauer se refiere aquí, con toda probabilidad, a la óptica ondulatoria de Augustin Fresnel (1788-1827), según la cual la luz no es sino cierto modo de vibración mecánica de un fluido universal o éter, que sería análoga a la del sonido. Véase vol. I, p. 146 [p. 176]. [*N. de la T.*]

2. [Puente de Varolio: parte media de la cara anterior del tronco cerebral, que une los pedúnculos cerebelosos medios.]

3. [Médula oblonga: bulbo raquídeo.]

ruidos sobre la capacidad de pensar, debido a la cual las cabezas pensantes y, en general, las personas de gran espíritu sean, sin excepción, incapaces de soportar el alboroto. Pues este trastorna el curso incesante de sus pensamientos, interrumpe y entumece su reflexión, precisamente porque la sacudida del nervio auditivo se propaga tan hondo hasta el cerebro, cuya masa total siente también retumbar las vibraciones producidas por el nervio auditivo, y porque el cerebro de tales gentes es mucho más fácil de conmover que el de las cabezas vulgares. A esa movilidad y capacidad conductora de su cerebro se debe el hecho de que en ellos cada pensamiento suscite tan fácilmente todos los que son análogos o están emparentados con él; por lo que las semejanzas, analogías y relaciones de las cosas les vienen a la mente tan rápida y fácilmente, que la misma ocasión presente a millones de cabezas normales les conduce a ellos *al* pensamiento, *al* descubrimiento que los demás se sorprenden después de no haber hecho, ya que ellos son capaces de pensar después, pero no antes: así, el Sol lucía sobre todas las estatuas; pero solo la de Memnón vibraba[4]. Conforme a ello, Kant,
Goethe y Jean Paul eran sumamente | sensibles a cualquier ruido, 35
según atestiguan sus biografías[5]. Goethe, en sus últimos años, compró una casa en ruinas junto a la suya, con el único fin de no tener que oír el ruido de su reparación. Y ya en su juventud, se dedicaba en vano a tocar el tambor para endurecerse contra el ruido. No es cuestión de costumbre. Por el contrario, la indiferencia verdaderamente estoica de las cabezas vulgares frente al bullicio es digna de asombro: a ellas no les molesta ningún ruido al pensar, leer, escribir, etc., mientras que a la inteligencia destacada le vuelve totalmente incapaz. Pero justamente aquello que les hace tan insensibles a los ruidos de cualquier clase, les hace también insensibles a lo bello en las artes plásticas y al pensamiento profundo y la

4. Memnón: en la mitología griega, rey de Etiopía, hijo de Eos (Aurora) y Títono, y héroe de la guerra de Troya. Murió a manos de Aquiles, en venganza por haber dado muerte a Antíloco. Desde entonces, su madre humedece el mundo todas las mañanas con sus lágrimas (rocío). Se le suponía enterrado en diversos lugares, entre ellos en los colosos de Memnón, estatuas de más de 15 m que representan a Amenofis III, situadas originariamente ante el templo funerario de este faraón, cerca de Tebas. El crepitar de las piedras a causa del cambio de temperatura al amanecer se creía respuesta de Memnón al llanto de su madre. [*N. de la T.*]

5. *Lichtenberg* afirma en sus «Noticias y observaciones de y sobre sí mismo» (*Escritos mezclados*, Gotinga, 1800, vol. 1, p. 43): «Soy extraordinariamente sensible a cualquier estrépito, pero su efecto adverso se pierde totalmente en cuanto se vincula a un fin racional».

expresión sutil en las artes discursivas; en suma, a todo lo que no afecta a su interés personal. Al efecto paralizante que ejerce el ruido sobre los espíritus superiores se aplica la siguiente observación de *Lichtenberg*: «Es siempre una buena señal el que las nimiedades puedan impedir a los artistas ejercitar su arte convenientemente. F... metía sus dedos en licopodio cuando quería tocar el piano. — A la inteligencia mediocre no le molestan tales cosas: — tiene algo así como un gran colador». (*Escritos mezclados*, vol. I, p. 398). Hace realmente mucho tiempo que abrigo la opinión de que la cantidad de ruido que cada cual puede soportar impasible está en proporción inversa a sus capacidades intelectuales, y puede por ello ser considerada como una medida aproximada de las mismas. Por eso, cuando en el patio de una casa veo a los perros ladrar sin descanso durante horas, ya sé lo que he de pensar de la capacidad intelectual de quien la habita. El que usualmente cierra las puertas de las habitaciones de un portazo en lugar de con la mano, o permite que se haga en su casa, no es simplemente un maleducado sino también un hombre
36 inculto y obtuso. El que en inglés *sensible* | signifique también «inteligente» se basa en una correcta y fina observación. No llegaremos a ser totalmente civilizados mientras los oídos estén proscritos y se dé a todo el mundo derecho a escindir la conciencia de cualquier ser pensante en mil pasos a la redonda, con silbidos, alaridos, rugidos, martillazos, chasquidos de látigo, ladridos tolerados, etc. Los sibaritas[6] mantenían las herramientas ruidosas desterradas fuera de la ciudad: la honorable secta de los *shakers* en Norteamérica no tolera ningún ruido inútil en sus aldeas: lo mismo se cuenta de los hermanos moravos. En el capítulo 30 del segundo volumen de los *Parerga* se encuentran diversas consideraciones sobre este asunto.

En virtud de la naturaleza *pasiva* del oído que se ha expuesto, se explica también la acción tan penetrante, inmediata e infalible que ejerce la música sobre el espíritu, así como el efecto de especial elevación del ánimo que a veces provoca. Las vibraciones sonoras producidas en forma de relaciones numéricas racionales en combinación, producen vibraciones análogas en las fibras cerebrales. Por el contrario, a partir de la naturaleza *activa* de la visión, totalmente opuesta a la del oído, se entiende por qué no puede haber ningún análogo de la música para el ojo y por qué el teclado de colores fue

6. Habitantes de Síbaris, ciudad del Sur de Italia fundada hacia el año 700 a.C. por los griegos. La buena vida de sus habitantes llegó a ser proverbial. [*N. de la T.*]

una ridícula equivocación. Precisamente debido a su naturaleza *activa*, el sentido visual es extraordinariamente agudo en los animales de acoso, o sea, en los depredadores, igual que, a la inversa, el sentido *pasivo*, el oído, se agudiza en los animales acosados, que huyen y tienen miedo, a fin de delatarles a tiempo a su perseguidor que se aproxima corriendo o furtivamente.

Así como hemos reconocido en la vista el sentido del entendimiento y en el oído el de la razón, podríamos denominar al olfato el sentido de la memoria, ya que nos evoca con mayor inmediatez que ningún otro la impresión específica de un acontecimiento o de un entorno, incluso del pasado más remoto.

37 | Capítulo 4

DEL CONOCIMIENTO *A PRIORI*

A partir del hecho de que podemos establecer y determinar por nosotros mismos y sin necesidad de la experiencia las leyes de las relaciones en el espacio, *Platón* infirió (*Menón*, p. 353 Bip[ontina]) que todo conocer es un mero recordar; *Kant*, en cambio, que el espacio está condicionado por el sujeto y es simplemente una forma de nuestra facultad de conocer. ¡Cuán por encima se encuentra en este respecto *Kant* de *Platón*!

Cogito, ergo sum es un juicio analítico: Parménides incluso lo consideró idéntico: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι[1] (*nam intelligere et esse idem est*). Pero en cuanto tal, o también en cuanto simplemente analítico, no puede contener ninguna verdad especial; ni siquiera aunque, yendo más al fondo, se quisiera deducir como conclusión de la premisa mayor *non entis nulla sunt praedicata*[2]. Pero lo que en realidad quiso Descartes expresar con ello es la gran verdad de que la certeza inmediata solo corresponde a la autoconciencia, o sea, a lo subjetivo; en cambio, a lo objetivo, es decir, a todo lo demás, le corresponde una certeza mediata al estar mediado por aquel; de ahí que, por ser de segunda mano, haya que considerarlo problemático. En eso se basa el valor de tan famosa proposición. Como su opuesta podemos plantear, en el sentido de la filosofía kantiana, *cogito, ergo est*, es decir, tal y como yo pienso ciertas relaciones (las matemáticas) en las cosas, así tienen que

1. [«Pues ser y pensar es lo mismo», Parménides en Clemente de Alejandría, *Stromata* VI, 2, § 23.]
2. [Lo que no existe no tiene ningún predicado.]

resultar siempre en cualquier experiencia posible, — este fue un importante, profundo y tardío *apperçu* que apareció en forma del problema de la *posibilidad de los juicios sintéticos* a priori y que ha abierto realmente el camino a un conocimiento más profundo. Este problema es la consigna de la filosofía kantiana, como la primera proposición lo fue de la cartesiana, y muestra ἐξ οἵων εἰς οἷα[3].

Kant coloca con gran acierto sus investigaciones sobre el tiempo y el espacio en la cumbre de todas las demás. Pues al espíritu especulativo se le imponen ante todo estas preguntas: ¿Qué es el *tiempo*? ¿Qué es ese ser que consiste en puro movimiento sin nada | 38
que se mueva? ¿Y qué es el *espacio*, esa nada omnipresente de la que no procede ninguna cosa, sin dejar por ello de ser algo?

Que el tiempo y el espacio dependen del *sujeto* y son el modo y manera en que se lleva a cabo el proceso de la apercepción objetiva se demuestra ya suficientemente por la total imposibilidad de abstraer el tiempo y el espacio, mientras que es muy fácil hacer abstracción de todo lo que se presenta en ellos. La mano puede soltar cualquier cosa menos a sí misma. Sin embargo, quisiera aquí aclarar mediante algunos ejemplos y puntualizaciones las demostraciones de aquella verdad ofrecidas más de cerca por *Kant*, no para refutar estúpidas objeciones sino para el uso de aquellos que en el futuro habrán de exponer las doctrinas kantianas.

«Un triángulo rectángulo equilátero» no contiene ninguna contradicción lógica: pues los predicados aisladamente no suprimen el sujeto ni son incompatibles entre sí. Hasta que se construye su objeto en la intuición pura no surge la incompatibilidad de ambos en él. Por eso, si se quisiera considerar esto como una contradicción, habría que hacerlo también con todas las imposibilidades físicas descubiertas después de siglos, tales como, por ejemplo, la de componer un metal a partir de sus elementos, o la de un mamífero con más o menos de siete vértebras cervicales[4], o la de un mismo animal con cuernos e incisivos superiores. Pero solo la imposibilidad *lógica* es una contradicción, no la física, y todavía menos la matemática. Equilateralidad y rectangularidad no se contradicen entre sí (en el cuadrado coexisten) ni tampoco ninguna de ellas se contradice con el triángulo. De ahí que el carácter inconciliable de los anteriores conceptos no pueda nunca ser conocido mediante el mero *pensamiento*, sino que sólo resulte de la intuición que, sin

3. [Desde cuál hasta cuál.]
4. La opinión de que el perezoso tridáctilo tiene nueve debe ser considerada como un error: sin embargo, Owen la introduce aún en *Ostéologie comp.*, p. 405.

embargo, es de tal clase que no precisa ninguna experiencia, ningún objeto real, es meramente mental. A esta clase pertenece también el principio de *Giordano Bruno* que se encuentra también en *Aristóte-*
39 *les*: | «Un cuerpo infinitamente grande es necesariamente inmóvil», que no se puede basar ni en la experiencia ni en el principio de contradicción; porque habla de cosas que no pueden darse en ninguna experiencia y los conceptos «infinitamente grande» y «móvil» no se contradicen entre sí; antes bien, únicamente la intuición pura prueba que el movimiento exige un espacio fuera del cuerpo, pero su tamaño infinito no deja ninguno libre. — Quizá se quisiera objetar contra el primer ejemplo matemático: la cosa depende de lo completo que sea el concepto que tiene el que juzga sobre el triángulo; si fuera absolutamente completo, entonces contendría también la imposibilidad de que un triángulo sea rectángulo y equilátero; la respuesta es: suponiendo que su concepto de triángulo no sea tan completo, entonces podrá ampliarlo sin acudir a la experiencia, simplemente construyéndolo en la fantasía, y convencerse para toda la eternidad de la imposibilidad de aquella combinación de conceptos: mas ese proceso es justamente un juicio sintético *a priori*, es decir, es de tal clase que por medio de él construimos y completamos nuestros conceptos sin ninguna experiencia y, no obstante, con validez para toda experiencia. Pues, en general, solo se puede determinar si un juicio es analítico o sintético en un caso individual, según que en la mente del que juzga el concepto del sujeto sea más o menos completo: el concepto «gato» contiene en la mente de *Cuvier* cien veces más que en la de su criado: por eso los mismos juicios sobre aquel serán sintéticos para el segundo y meramente analíticos para el primero. Pero si se toman los conceptos objetivamente y se quiere decidir si un juicio dado es analítico o sintético, conviértase su predicado en su opuesto contradictorio y añádase este sin cópula al sujeto: si de ello resulta una *contradictio in adjecto*, entonces el juicio era analítico, en otro caso, sintético.

Que la *aritmética* se basa en la intuición pura del *tiempo* no es tan evidente como que la geometría está basada en la del espacio[5].

Pero se puede demostrar del siguiente modo. | Toda numeración 40
consiste en establecer repetidamente la unidad: cada vez la caracterizamos con una palabra distinta, con el único fin de saber siempre cuántas veces la hemos establecido: estas son las cifras. Pero la repetición solo es posible por medio de la sucesión: y esta, es decir, la secuencia, se basa inmediatamente en la intuición del *tiempo* y solo gracias a él resulta un concepto comprensible: así que también la numeración es posible solo por medio de él. Que toda numeración se basa en el *tiempo* se manifiesta también en el hecho de que en todos los lenguajes la multiplicación se designa con la palabra «veces», o sea, con un concepto temporal: *sexies*, ἑξάκις, *six fois*, *six times*. Mas la simple numeración es ya una multiplicación por uno, por eso en el instituto de Pestalozzi[6] los niños tenían que aprender a multiplicar siempre así: «2 veces 2 es 4 veces uno». También *Aristóteles* reconoció y expuso el estrecho parentesco del número con el movimiento, en el capítulo 14 del libro IV de la *Física*. El tiempo es para él «el número del movimiento» (ὁ χρόνος ἀριθμός ἐστι κινήσεως). Con agudeza plantea la cuestión de si podría existir el tiempo aun cuando no existiera el alma, y la responde negativamente. Si la aritmética no tuviera como fundamento esa
intuición pura del tiempo, entonces | no sería una ciencia *a priori* y 41
por tanto sus principios no tendrían una certeza infalible.

Aunque el *tiempo* es, al igual que el espacio, la forma cognoscitiva del sujeto, se presenta, también igual que el espacio, como si existiera independientemente de él y de forma plenamente objetiva. Transcurre rápida o lentamente en contra de nuestra voluntad o al margen de nuestro conocimiento: preguntamos la hora, investigamos el tiempo como algo totalmente objetivo. ¿Y qué es ese algo objetivo? No es el avance de los astros ni de los relojes, que solo sirven para medir el curso del tiempo mismo, sino que es algo

5. Sin embargo, esto no disculpa a un profesor de filosofía que, sentado en la cátedra de Kant, se hace oír en estos términos: «Que la matemática como tal contiene la aritmética y la geometría, es correcto; pero es incorrecto considerar la aritmética como la ciencia del tiempo, sin más razón que la de proporcionar un *pendant* a la geometría como ciencia del espacio» (Rosenkranz en *Deutschen Museum*, 1857, 14 de mayo, n.° 20). Estos son los frutos del hegelianismo: cuando se pierde totalmente la cabeza con su galimatías sin sentido, entonces no tiene ya cabida la seria filosofía kantiana; y se ha heredado del maestro el descaro de hablar a la aventura sobre cosas que no se entienden: y así se llega hasta el punto de juzgar sin miramientos y con tono de decisión perentoria las doctrinas fundamentales de un gran espíritu, como si fueran las bufonadas de Hegel. Pero no podemos consentir que esas gentecillas se empeñen en pisar las huellas de los grandes pensadores. Mejor harían si no se rozaran con *Kant* y se conformaran con participar a su público las últimas noticias sobre Dios, el alma, la libertad fáctica de la voluntad y todo lo demás que ahí se envuelve, y después entregarse a sus goces privados en su tenebrosa trastienda, su diario filosófico: ahí pueden hacer y ocuparse de lo que quieran, sin que nadie les vea.

6. Pestalozzi, Johann Heinrich (Zürich, 1746-Brugg, 1827). Pedagogo suizo. Influido por las ideas de Basedow y Rousseau, creó diversas instituciones educativas en las que puso en práctica una nueva corriente pedagógica conocida como la escuela activa. [*N. de la T.*]

diferente de todas las cosas aunque, al igual que estas, independiente de nuestro querer y saber. No existe más que en las cabezas de los seres cognoscentes; pero la regularidad de su curso y su independencia de la voluntad le otorgan la prerrogativa de la objetividad.

El *tiempo* es ante todo la forma del sentido *interno*. Anticipándome al siguiente libro, hago notar que el único objeto del sentido interno es la propia *voluntad* del cognoscente. Por eso el tiempo es la forma mediante la cual la voluntad individual, originariamente y en sí misma inconsciente, puede llegar al autoconocimiento. En él, en efecto, su ser simple e idéntico en sí mismo aparece distendido en un curso vital. Pero, precisamente debido a aquella simplicidad e identidad originarias del ser así representado, su *carácter* permanece siempre el mismo; por eso también, el propio curso vital mantiene siempre la misma *tónica*, e incluso los diversos acontecimientos y escenas del mismo son en el fondo como variaciones de uno y el mismo tema.

La *aprioridad de la ley de causalidad* ha sido, en parte, no *reconocida* y, en parte, mal comprendida por los ingleses y franceses: por eso algunos de ellos prosiguieron en los iniciales intentos de encontrarle un origen *empírico*. *Maine de Biran* lo pone en la experiencia de que al acto de voluntad, en cuanto causa, le sigue como efecto el movimiento del cuerpo. Pero ese mismo hecho es falso. En manera alguna conocemos el verdadero e inmediato acto de voluntad como algo diferente de la acción del cuerpo, ni ambos como
42 ligados por la conexión causal, sino que los dos son algo uno e | indivisible. Entre ellos no hay sucesión: son simultáneos. Son una y la misma cosa, percibida de dos formas: lo que se manifiesta a la percepción *interna* (a la autoconciencia) como el auténtico *acto de voluntad* es lo mismo que se presenta inmediatamente a la intuición *externa*, en la que se encuentra *objetivamente* el cuerpo, como *acción* del mismo. El que fisiológicamente la acción de los nervios preceda a la de los músculos no entra aquí en consideración; pues eso no recae en la autoconciencia, y aquí no se trata de la relación entre músculo y nervio sino entre acto de voluntad y acción corporal. Esta no se manifiesta como relación causal. Si ambos se nos presentaran como causa y efecto, entonces su conexión no nos resultaría tan incomprensible como de hecho es: pues aquello que comprendemos a partir de su causa, lo comprendemos hasta donde en general existe para nosotros una comprensión de las cosas. En cambio, el movimiento de nuestros miembros en virtud de meros actos de voluntad es, ciertamente, un milagro tan cotidiano que ya no nos percatamos de él: mas si dirigimos a él nuestra atención, nos

damos clara cuenta de lo incomprensible del asunto, precisamente porque tenemos aquí ante nosotros algo que *no* entendemos como efecto de una causa. Así que esa percepción no nos puede llevar a la representación de la causalidad, que no aparece en ella para nada. El mismo *Maine de Biran* reconoce la total simultaneidad del acto de voluntad y el movimiento (*Nouvelles considérations des rapports du physique au moral*, pp. 377-378). — En Inglaterra, ya Th. Reid (*On the first principles of contingent truths*, ens. VI, c. 5) declara que el conocimiento de la relación causal tiene su fundamento en la naturaleza de nuestra facultad de conocer. En la época más reciente, *Th. Brown*, en su prolijo libro *Inquiry into the relation of cause and effect*, cuarta edición, 1835, enseña casi lo mismo, a saber, que aquel conocimiento surge de una convicción innata, intuitiva e instintiva: así que, en lo esencial, está en el camino acertado. Imperdonable es, en cambio, la crasa ignorancia que hace que en este contundente libro de 476 páginas, de las que 130 están dedicadas a la refutación de *Hume*, | no haya una sola mención a *Kant*, que 43
setenta años antes había aclarado el asunto. Si el latín continuara siendo el lenguaje exclusivo de la ciencia, no ocurrirían tales cosas. Pese a la exposición de *Brown*, correcta en su conjunto, en Inglaterra se ha introducido una variante de aquella teoría del origen empírico del conocimiento de la relación causal, que formulara *Maine de Biran*. Pues a esta no le faltan visos de verdad, tales como que nosotros abstraemos la ley de causalidad a partir de la percepción empírica de la acción que nuestro propio cuerpo ejerce sobre otros. Aunque ya *Hume* había refutado esto, yo, en mi escrito *Sobre la voluntad en la naturaleza* (p. 75 de la segunda edición), he demostrado lo inadmisible de dicha refutación sobre la base de que, para que nosotros podamos percibir objetivamente en la intuición espacial tanto nuestro cuerpo como los demás, tiene que darse ya el conocimiento de la causalidad que constituye la condición de dicha intuición. En realidad, la única demostración auténtica de que conocemos la ley de causalidad *antes de toda experiencia* radica en la necesidad de efectuar un *tránsito* desde la afección sensorial —que solo se da empíricamente— hasta su *causa* para llegar a la intuición del mundo externo. Por eso en mi demostración he sustituido la de *Kant*, cuya incorrección he demostrado. La exposición más detenida y fundamentada de este importante tema aquí simplemente mencionado, a saber, la aprioridad de la ley causal y la intelectualidad de la intuición empírica, se encuentra en la segunda edición de mi tratado *Sobre el principio de razón*, § 21, al que remito para no repetir aquí lo dicho allá. En el mismo lugar he demostrado la

enorme diferencia que hay entre la mera afección sensorial y la intuición de un mundo objetivo, descubriendo el amplio abismo existente entre ambas; lo único que lo supera es la ley de causalidad, cuya aplicación supone las otras dos formas emparentadas con ella, el espacio y el tiempo. Solo mediante la unión de las tres se llega a la representación *objetiva*. El que la *sensación* a partir de la cual llegamos a la percepción surja por la resistencia que sufre la manifesta-
44 ción de fuerza de nuestros músculos | o se produzca por la impresión visual en la retina, la auditiva en el nervio óptico, etc., da en esencia lo mismo: en cualquier caso la *sensación* sigue siendo un mero *dato* para el *entendimiento*, único capaz de concebirla como *efecto* de una *causa* distinta de ella, causa que él intuye ahora como algo exterior, es decir, algo que, instalado en la forma del *espacio* que habita en el entendimiento antes de toda experiencia, lo ocupa y lo llena. Si no fuera por esa operación intelectual, para la cual han de encontrarse ya en nosotros esas formas, sería imposible que, a partir de una mera *sensación*, dentro de nuestra piel surgiera la intuición de un *mundo externo objetivo*. ¿Cómo puede uno siquiera imaginar que para ello bastase con el simple sentirse impedido en un movimiento voluntario, cosa que por lo demás también ocurre en la parálisis? A eso se añade además que, para que yo intente actuar sobre las cosas exteriores, es necesario que *estas* hayan actuado antes sobre *mí* como motivos: mas eso presupone ya la aprehensión del mundo externo. Tal y como he señalado ya en el lugar antes citado, según la teoría que aquí se discute, un hombre nacido sin brazos ni piernas no podría llegar nunca a la representación del mundo externo. Que la cosa no es así lo atestigua un hecho notificado en *Frorieps Notizen*, 1838, julio, n.° 133, a saber, el informe detallado y acompañado de imágenes acerca de una estonia, *Eva Lauk*, entonces de 14 años, nacida sin brazos ni piernas, informe que concluye con las palabra siguientes: «Según la declaración de la madre, se había desarrollado intelectualmente tan rápido como sus hermanos: de hecho, había llegado con la misma rapidez a juzgar correctamente sobre el tamaño y la distancia de los objetos visibles, sin poderse servir de las manos. – Dorpat, 1 de marzo de 1838. Dr. *A. Hueck*».

También la teoría de *Hume* de que el concepto de *causalidad* surge simplemente de la costumbre de ver dos estados en sucesión constante encuentra una refutación *fáctica* en la más antigua de todas las sucesiones, a saber, la de día y noche, que todavía nadie ha considerado como una sucesión de causa y efecto. Y precisamente
45 esa sucesión refuta también la falsa afirmación de *Kant*, | de que la

realidad *objetiva* de una sucesión solo se conoce en la medida en que se conciben ambos *succedentia* en la relación de causa y efecto. La verdad es incluso lo contrario de esa teoría de *Kant*: únicamente en su sucesión conocemos *empíricamente* cuál de dos estados vinculados es *causa* y cuál *efecto*. Por otra parte, la absurda afirmación de algunos profesores de filosofía de nuestros días, según la cual causa y efecto son *simultáneos*, se puede refutar a partir del hecho de que, en los casos en que la sucesión no puede ser percibida debido a su gran rapidez, la suponemos *a priori* con seguridad y, con ella, también el transcurso de un cierto tiempo: así, por ejemplo, sabemos que entre el disparo de la escopeta y la salida de la bala tiene que transcurrir un cierto tiempo aun cuando no lo percibamos, y que este a su vez tiene que dividirse entre varios estados que se producen en una sucesión estrictamente determinada, a saber, el disparo, la chispa, la detonación, la propagación del fuego, la explosión y la salida de la bala. Ningún hombre ha percibido aún esa sucesión: pero porque sabemos qué estado *produce* el otro, conocemos también cuál tiene que *preceder* al otro en el tiempo y, por consiguiente, sabemos igualmente que en el curso de la serie completa transcurre un cierto tiempo, aunque sea tan corto que escape a nuestra percepción empírica: pues nadie afirmará que la salida de la bala es realmente simultánea con el disparo. Así pues, conocemos *a priori*, no solo la ley de causalidad, sino también su relación con el *tiempo* y la necesidad de la *sucesión* de causa y efecto. Si sabemos cuál de dos estados es la causa y cuál el efecto, sabemos también cuál precede en el tiempo al otro: si, por contra, eso no nos es conocido pero sí su relación causal en general, entonces intentamos divisar empíricamente la sucesión y luego determinamos cuál de los dos es la causa y cuál el efecto. — La falsedad de la afirmación de que causa y efecto son simultáneos se deriva además de la siguiente consideración. Una cadena ininterrumpida de causas y efectos llena la totali-
dad del tiempo. (Pues si fuera | interrumpida, entonces el mundo se 46
quedaría quieto, o bien tendría que surgir un efecto sin causa para ponerlo otra vez en movimiento.) Si cada efecto fuera *simultáneo* con su causa, se remontaría a ella en el tiempo, y una cadena de causas y efectos con tantos miembros no llenaría ningún tiempo y mucho menos uno infinito, sino que todos existirían en un instante. Así, bajo el supuesto de que causa y efecto son simultáneos, el curso del mundo se reduce a una cuestión de un momento. Esta demostración es semejante a la de que cada hoja de papel ha de tener un grosor, porque si no el libro completo no tendría ninguno. Indicar *cuándo* termina la causa y comienza el efecto es en casi todos los

casos difícil, y a menudo imposible. Pues los *cambios* (es decir, la sucesión de los estados) son un continuo, al igual que el tiempo que llenan, así que, también como él, son divisibles hasta el infinito. Pero su secuencia está determinada de forma tan necesaria y es tan irrevocable como la de los momentos temporales: y cada uno de ellos se llama, con relación al que le precede, «efecto», al que le sigue, «causa».

En el mundo material no puede producirse ningún cambio sin que haya otro que lo preceda inmediatamente: ese es el verdadero y completo contenido de la ley de causalidad. Pero de ningún concepto se ha abusado más en filosofía que del de *causa*, y ello a base del ardid o el desacierto de concebirlo con demasiada *amplitud* y *generalidad*, a fuerza de pensarlo *in abstracto*. Desde la escolástica, e incluso desde Platón y Aristóteles, la filosofía ha sido en gran parte un *continuo abuso de conceptos generales*. Tales son, por ejemplo, sustancia, razón, causa, el bien, la perfección, necesidad, posibilidad, y muchos otros. En casi todas las épocas se ha puesto de manifiesto una tendencia de las mentes a operar con tales conceptos abstractos y concebidos con demasiada amplitud: puede que ello se deba en último término a una cierta pereza del intelecto, al que le resulta demasiado fatigoso controlar siempre el pensamiento mediante la intuición. Tales conceptos excesivamente amplios se van utilizando después casi como signos algebraicos y son lanzados aquí y allá, con lo que el filosofar degenera en un mero combinar, en un
47 tipo de cálculo | que (como todo cálculo) sólo ocupa y precisa de facultades inferiores. Y en último término nace de aquí una simple *palabrería*: el ejemplo más monstruoso de la misma nos lo ofrece el hegelianismo, que arruina las inteligencias y en el que esa palabrería desemboca en el puro sinsentido. Pero también la escolástica ha degenerado a menudo en palabrería. Incluso los *Tópicos* de Aristóteles —principios muy abstractos y concebidos con total generalidad, que se podían aplicar a los objetos más diversos y plantear en cualquier caso con el fin de disputar en pro o en contra— tienen ya su origen en aquel abuso de los conceptos generales. Del proceder de los escolásticos con tales abstracciones se encuentran innumerables ejemplos en sus escritos, sobre todo en *Tomás de Aquino*. Por la vía abierta por los escolásticos ha proseguido la filosofía hasta *Locke* y *Kant*, que por fin reflexionaron sobre el origen de los conceptos. Incluso al propio *Kant* lo encontramos aún en ese camino durante sus primeros años, en su «Argumento de la existencia de Dios» (p. 191 del primer volumen de la edición de Rosenkranz), donde los conceptos de *sustancia, fundamento, realidad*, son objeto de un uso

que habría sido imposible si uno se hubiera remontado al *origen* y, a través de él, al *verdadero contenido* de aquellos conceptos: pues entonces habría descubierto que el único origen y contenido de *sustancia* es la materia, el de *fundamento* (cuando se trata de cosas del mundo real), la causa, es decir, el cambio anterior que da lugar al posterior, y así sucesivamente. Desde luego que eso no habría conducido aquí al resultado propuesto. Pero en todos los casos, al igual que aquí, de tales conceptos comprendidos con demasiada *amplitud*, bajo los que se podía subsumir más de lo que su verdadero contenido hubiera permitido, nacieron falsos principios y de ellos, falsos sistemas. También el método demostrativo de *Spinoza* se basa en tales conceptos no investigados y concebidos con demasiada amplitud. Y aquí se encuentra el eminente mérito de *Locke* que, para contrarrestar todo aquel abuso dogmático, puso su empeño en la investigación *del origen de los conceptos*, remontándose en ello a la *intuición* y la *experiencia*. En un sentido análogo, aunque partiendo más de la física que de la metafísica, había operado antes que él *Bacon*. *Kant* continuó el | camino emprendido por *Locke* en 48
un sentido superior y mucho más amplio, tal y como antes se ha mencionado. En cambio, para los hombres de la mera apariencia, que consiguieron desviar la atención del público desde *Kant* hacia sí mismos, los resultados de Locke y Kant eran incómodos. Pero en tales casos ellos saben ignorar tanto a los muertos como a los vivos. Y así, abandonaron sin consideraciones el único camino correcto descubierto al fin por aquellos sabios, filosofaron a la buena de Dios con conceptos recogidos de todas partes, sin preocuparse por su origen y su verdadero contenido; de modo que al final la pseudosabiduría hegeliana llegó hasta el punto de afirmar que los conceptos no tenían ningún origen sino que ellos mismos eran el origen de las cosas. — Entretanto, *Kant* cometió el fallo de descuidar excesivamente la intuición empírica en favor de la *pura*, de lo cual he hablado detenidamente en mi crítica de su filosofía. En mi sistema la intuición es la fuente de todo conocimiento. Sabiendo tempranamente lo ilusorios e insidiosos que son los conceptos abstractos, ya en 1813, en mi tratado *Sobre el principio de razón*, demostré la diversidad de las relaciones que se piensan bajo *este* concepto. Los conceptos generales deben ser el material *en* el que la filosofía deposita y formula su conocimiento, pero no la fuente *de* la que los toma: el *terminus ad quem*, no *a quo*. No es, como Kant la define, una ciencia *a partir de* conceptos, sino *en* conceptos. — Así pues, también el concepto de *causalidad* ha sido siempre concebido con *demasiada amplitud* por parte de los filósofos, en favor de sus pro-

pósitos dogmáticos, introduciéndole lo que no se hallaba en él: de ahí surgieron principios como: «Todo lo que existe tiene su causa», «El efecto no puede contener más que la causa, es decir, nada que no estuviera también en ella», *Causa est nobilior suo effectu*[7], y muchos otros exactamente igual de infundados. Un ejemplo extenso y especialmente claro lo proporciona la siguiente sutileza del insulso charlatán *Proclo*, en su *Institutio theologica*, § 76: Πᾶν τὸ ἀπὸ ἀκινήτου γιγνόμενον αἰτίας, ἀμετάβλητον ἔχει τὴν ὕπαρξιν· πᾶν δὲ τὸ ἀπὸ κινουμένης, μεταβλητήν. Εἰ γὰρ ἀκίνητόν ἐστι πάντῃ τὸ ποιοῦν, οὐ διὰ κινήσεως ἀλλ' αὐτῷ τῷ εἶναι παράγει τὸ δεύτερον ἀφ' ἑαυτοῦ[8] (*Quidquid ab*
49 *immobili causa manat, immu|tabilem habet essentiam [substantiam]. Quidquid vero a mobili causa manat, essentiam habet mutabilem. Si enim illud, quod aliquid facit, est prorsus immobile, non per motum, sed per ipsum Esse producit ipsum secundum ex se ipso*). ¡Correcto! Pero muéstreseme una causa inmóvil: es justamente imposible. Mas aquí, como en tantos casos, la abstracción ha eliminado todas las determinaciones hasta llegar a la que precisamente se quiere utilizar, sin tener en cuenta que esta no puede existir sin aquellas. La única expresión correcta para la ley de la causalidad es esta: *Todo cambio tiene su causa en otro que le precede inmediatamente*. Si algo *ocurre*, es decir, si irrumpe un nuevo estado o si algo *cambia*, inmediatamente antes tiene que haber *cambiado* otra cosa, y antes que esta, otra, y así sucesivamente, hasta el infinito: pues una causa *primera* es tan imposible de pensar como un comienzo del tiempo o un límite del espacio. La ley de causalidad no dice más que lo indicado, así que sus exigencias solo se aplican a los *cambios*. Mientras nada cambie, no hay que preguntar por ninguna causa: pues no hay ninguna razón *a priori* para inferir de la existencia de las cosas, es decir, de los estados de la materia, su inexistencia anterior y, de esta, su surgimiento, esto es, un cambio. Por eso la simple *existencia* de una cosa no autoriza a concluir que tenga una causa. En cambio, puede haber razones *a posteriori*, es decir, extraídas de la experiencia anterior, para suponer que el estado presente no ha existido *desde siempre* sino que se ha *originado* como consecuencia de otro, o sea, en virtud de un *cambio* cuya causa hay

7. [La causa es superior a su efecto.]
8. [Todo lo que nace de una causa inmóvil tiene una existencia inmutable; pero todo lo que nace de una causa móvil, la tiene mudable. Pues si lo que produce es en todo inmóvil, no origina lo demás mediante el movimiento sino por su propio ser y desde sí mismo.]

entonces que buscar, al igual que la de esta: entonces nos colocamos en puertas del *regreso hasta el infinito* al que siempre conduce la aplicación de la ley de causalidad. Antes se dijo: «*Cosas, es decir, estados de la materia*»; pues solo a *estados* se refiere el *cambio* y la *causalidad*. Esos estados son lo que se entiende como *forma* en sentido amplio: y solo las *formas* cambian; la materia permanece. Así que únicamente la *forma* está sometida a la ley de causalidad. Pero también la *forma* constituye *la cosa*, esto es, funda la *diversidad* de las | cosas, mientras que la materia tiene que ser pensada 50
como igual en todas ellas. Por eso dijeron los escolásticos: *forma dat esse rei*[9]; más exacta sería la frase: *forma dat rei essentiam, materia existentiam*[10]. Por eso la pregunta acerca de la causa de una *cosa* se refiere siempre solo a su forma, es decir, a su estado o naturaleza pero no a su materia, y aun aquello únicamente en la medida en que se tengan razones para suponer que dicha forma no ha existido *desde siempre* sino que se ha producido en virtud de un *cambio*. La unión de la *forma* con la *materia*, o de la *essentia* con la *existentia*, da lugar a lo *concreto* que es siempre un individuo, *la cosa*: y las *formas* son aquello cuya unión con la *materia*, es decir, cuya introducción en ella por medio de un *cambio*, está sujeta a la ley de la *causalidad*. Al entender con *demasiada amplitud* ese concepto *in abstracto*, se introdujo el abuso de extender la causalidad a la *cosa* propiamente dicha, es decir, a toda su esencia y *existencia*, y con ello también a la materia, hasta llegar al final a pensar que estaba justificado el preguntar incluso por una causa del mundo. De ahí surgió la *prueba cosmológica*. Su punto de partida está en inferir injustificadamente de la existencia del mundo su inexistencia, que sería anterior a aquella: pero como punto final tiene la terrible inconsecuencia de suprimir directamente la ley de causalidad, de la que había obtenido toda su fuerza demostrativa, al quedarse en una causa *primera* y no querer seguir adelante, así que concluye con algo así como un parricidio; igual que las abejas matan a los zánganos después de que estos le han prestado sus servicios. A una vergonzosa y enmascarada prueba cosmológica se retrotrae todo el discurso sobre el *Absoluto* que en presencia de la *Crítica de la razón pura* es considerado en Alemania como filosofía desde hace sesenta años. ¿Qué significa en realidad el Absoluto? Algo que existe y de lo

9. [La forma da a la cosa el ser.]
10. [La forma da a la cosa la esencia, la materia la existencia.]

que (so condena) no se puede preguntar de dónde ni por qué es. ¡Una pieza maestra para los profesores de filosofía! Pero además, en la auténtica prueba cosmológica que se ha expuesto, con la suposición de una primera causa y, con ella, de un primer comienzo en un tiempo que realmente no lo tiene, dicho comienzo se va remontando cada vez más alto por medio de la pregunta: ¿Y por qué no antes?
51 Y así, | hasta llegar tan alto que uno no alcanza nunca a descender desde él hasta el presente sino que se tiene que asombrar de que este no haya ocurrido ya hace millones de años. Así pues, la ley de causalidad se aplica a todas las cosas *en* el mundo pero no al mundo mismo: pues es *inmanente* al mundo, no transcendente: *con él* se establece y *con él* queda abolida. Ello descansa en el hecho de que pertenece a la mera forma de nuestro entendimiento y, junto con el mundo objetivo, que es por ello mero fenómeno, está condicionada por aquel. Así que la ley de la causalidad entiende de todas las cosas *en* el mundo según su forma, encuentra plena aplicación a la variación de esas formas, o sea, a sus cambios, y no sufre ninguna excepción: vale igual del obrar del hombre como del choque de la piedra pero, como se dijo, solo por lo que respecta a los procesos, a los *cambios*. Mas si queremos hacer abstracción de su origen en el entendimiento y concebirla en forma puramente *objetiva*, entonces su fundamento último se encuentra en el hecho de que todo lo que actúa lo hace en virtud de su fuerza originaria y, por lo tanto, eterna, es decir, intemporal; y por eso su acción [*Wirkung*] presente tendría que haber aparecido infinitamente antes, a saber, antes de todo tiempo pensable, si no hubiera faltado la condición temporal para ello: esta es la ocasión, es decir, la causa, solo en virtud de la cual el efecto [*Wirkung*] aparece por primera vez *ahora*, pero ahora aparece necesariamente: ella le proporciona su posición en el tiempo.

Solo a resultas de la consideración *demasiado amplia* del concepto de *causa* en el pensamiento abstracto explicada antes, se ha confundido con ella también el concepto de *fuerza*: esta, diferente por completo de la causa, es sin embargo aquello que otorga a toda causa su causalidad, es decir, la posibilidad de actuar; así lo he demostrado detenida y fundadamente en el segundo libro del primer volumen, luego en la *Voluntad en la naturaleza* y, finalmente, en la segunda edición del tratado *Sobre el principio de razón*, § 20, página 44. Esa confusión se encuentra en su forma más grosera en el libro de *Maine de Biran* antes mencionado, sobre todo en el pasaje citado al final: si bien es frecuente también en otros casos, por ejemplo, cuando se plantea la pregunta por la causa de alguna fuerza originaria como la fuerza de gravedad. El mismo *Kant* (*Sobre la única demostración posible...*, vol. 1, pp. 211 y 215 de la edición de Rosenkranz) | llama a las fuerzas naturales «causas que actúan» y 52
dice: «la gravedad es una causa». Pero es imposible aclararse con su pensamiento mientras en él la fuerza y la causa no sean claramente reconocidas como totalmente distintas. Mas el uso de conceptos abstractos conduce con mucha facilidad a la confusión de los mismos cuando la consideración de su origen es dejada de lado. El conocimiento de las causas y los efectos, siempre *intuitivo* y basado en la forma del entendimiento, se abandona para atenerse a la *causa* abstracta: basta con ello para que el concepto de causalidad, con toda su simplicidad, llegue a ser tan a menudo falsamente concebido. De ahí que en el mismo *Aristóteles* (*Metaph.* IV, 2) encontremos las causas divididas en cuatro clases asumidas en forma falsa y hasta verdaderamente burda. Compárese con ella mi clasificación de las causas tal y como la he establecido por vez primera en mi tratado *Sobre la visión y los colores*, capítulo 1, mencionada brevemente en el § 6 del primer volumen de esta obra y expuesta en detalle en el escrito *Sobre la libertad de la voluntad*, páginas 30-33 [2.ª ed., pp. 29-32]. La cadena de la causalidad, que es infinita hacia delante y hacia atrás, deja intactos a dos seres de la naturaleza: la materia y las fuerzas naturales. Ambas son, en efecto, las condiciones de la causalidad, mientras que todo lo demás está condicionado por esta. Pues la una (la materia) es aquello *en* lo que se producen los estados y sus cambios; las otras (las fuerzas naturales), aquello sólo *en virtud de* lo cual aquellos pueden producirse. Pero recuérdese aquí que en el segundo libro, y después también en la *Voluntad en la naturaleza*, se ha demostrado que las fuerzas naturales son idénticas a la *voluntad* en nosotros, mientras que la materia resulta ser la mera *visibilidad de la voluntad*; de manera que en última instancia puede ser también considerada en cierto sentido como idéntica a la voluntad.

Por otra parte, no es menos verdadero ni correcto lo que se ha explicado en el § 4 del primer volumen, y aún mejor en la segunda edición del tratado *Sobre el principio de razón*, al final del § 21, página 77: que la materia es la causalidad misma concebida objetivamente, ya que toda su esencia consiste en el *actuar en general*; así que la *actividad* (ἐνέργεια = realidad)[11] de las cosas en general es,

11. «[...] *sie selbst also die* Wirksamkeit (ἐνέργεια = *Wirklichkeit*) [...]». Schopenhauer juega aquí con la etimología del término *Wirklichkeit* (realidad) cuya raíz es común a *wirken* (actuar, obrar), *Wirksamkeit* (actividad, eficacia) y *Wirkung* (efecto), a fin de confirmar su tesis de que la esencia de la materia en cuanto real consiste en el obrar manifestado como causalidad. Véanse sobre esto, además de los pasajes

53 | por así decirlo, la abstracción de todo su diferente modo de actuar. Pero dado que la esencia —*essentia*— de la materia consiste en el *actuar en general* y la realidad —*existentia*— de las cosas en su materialidad, que es a su vez una con el actuar en general, entonces se puede afirmar de la materia que en ella la *existentia* y la *essentia* coinciden y son una misma cosa: pues no tiene más atributo que la *existencia misma* en general y abstraída de todas sus determinaciones próximas. En cambio, toda materia *empíricamente dada*, o sea, el *material* (que nuestros ignorantes materialistas de hoy en día confunden con la materia), ha entrado ya en la envoltura de las *formas* y no se manifiesta más que a través de las cualidades y accidentes de estas; porque en la experiencia todo actuar es de una manera determinada y especial, nunca una mera generalidad. Justamente por eso la pura materia es únicamente objeto del *pensamiento*, no de la *intuición*, lo cual llevó a *Plotino* (*Enneas* II, lib. 4, c. 8 y 9) y a *Giordano Bruno* (*Della causa*, dial. 4) a la paradójica sentencia de que la materia carece de extensión, que es inseparable de la forma, y es por ello *incorpórea*; pero ya *Aristóteles* había enseñado que la materia no es un cuerpo pero sí corpórea: σῶμα μὲν οὐκ ἂν εἴη, σωματικὴ δέ[12] (*Stob. Ecl.* I, c. 12, § 5). En realidad, como *materia pura* pensamos el mero *actuar in abstracto* al margen de la forma de ese actuar, o sea, la *pura causalidad*: y, en cuanto tal, aquella no es *objeto* sino *condición* de la experiencia, igual que el espacio y el tiempo. Esa es la razón de que en la tabla de nuestros conocimientos fundamentales *a priori* que aquí se añade, la *materia* haya podido ocupar el lugar de la *causalidad* y figure junto con el espacio y el tiempo como el tercer elemento puramente formal y, por ello, dependiente de nuestro intelecto.

En efecto, esa tabla contiene el conjunto de las verdades fundamentales que radican *a priori* en nuestro conocimiento intuitivo, expresadas como principios supremos independientes unos de otros; pero no se presenta en ella la parte especial que constituye el contenido de la aritmética y la geometría, ni tampoco aquella que resulta de la combinación y aplicación de aquellos conocimientos
54 formales y que constituye el objeto de los | «Principios metafísicos de la ciencia natural» expuestos por *Kant*, para los que esta tabla sirve en cierto modo de propedéutica e introducción, así que se incluye inmediatamente en ellos. En esta tabla he tenido ante todo a la vista el notable *paralelismo* de nuestros conocimientos *a priori* que forman el andamiaje básico de toda experiencia y, en especial, el hecho de que, tal y como he explicado en el § 4 del primer volumen, la materia (como también la causalidad) ha de ser considerada como la unión o, si se quiere, la fusión del espacio y el tiempo. En consonancia con ello, encontramos lo siguiente: lo que es la geometría para la intuición pura del espacio y la aritmética para la del tiempo, es la foronomía kantiana[13] para la intuición pura de ambos en *unión*: pues la materia es ante todo lo *móvil* en el espacio. El punto matemático no se puede en absoluto pensar como móvil, tal y como ya lo expuso *Aristóteles* en *Physyca* VI, 10. Este mismo filósofo ofreció también el primer ejemplo de una ciencia de ese tipo, al definir *a priori* las leyes del reposo y el movimiento en los libros V y VI de su *Física*.

Esta tabla puede uno considerarla a voluntad, bien como una compilación de las leyes fundamentales eternas del mundo y, con ello, como la base de una ontología; o bien como un capítulo de la fisiología del cerebro; ello, según se adopte el punto de vista realista o idealista, bien que la razón está en última instancia del lado del segundo. Sobre ello nos hemos puesto ya de acuerdo en el primer capítulo, aunque quisiera aún explicarlo en particular mediante un ejemplo. El libro *De Xenophane* de *Aristóteles* comienza con estas relevantes palabras de Jenófanes: Ἀΐδιον εἶναί φησιν εἴ τί ἐστιν, εἴπερ μὴ ἐνδέχεται γενέσθαι μηδὲν ἐκ μηδενός[14] (*Aeternum esse, inquit, quicquid est, siquidem fieri non potest, ut ex nihilo quippiam existat*). Así que aquí *Jenófanes* juzga sobre el origen de las cosas según su posibilidad, acerca del cual no puede tener experiencia alguna, ni siquiera algo análogo: y tampoco invoca ninguna, sino que juzga apodícticamente, por lo tanto, *a priori*. ¿Cómo puede hacerlo si entra desde fuera y como un extraño en la contemplación de un mundo puramente objetivo, es decir, independiente de su conocimiento, existente? ¿Cómo puede él, un ser efímero y transitorio | al que solo se le permite una furtiva mirada 55
en semejante mundo, juzgar de antemano, sin experiencia y apodíc-

mencionados por Schopenhauer, las pp. 556 y 561 [pp. 535 y 538-539] del primer volumen. [*N. de la T.*]

12. [«Tal vez no sea un cuerpo pero sí corpórea», Stobeo, *Eclogae physicae et ethicae* I, 12.]

13. Primera parte de los *Principios metafísicos de la ciencia natural* de Kant, que considera «el *movimiento* como un puro *quantum* según su composición y al margen de toda cualidad del móvil». Véase *Metaphysische Anfangsgrunde der Naturwissenschaft*, Prólogo, p. 477, vol. IV de la *Akademie Textausgabe*. [*N. de la T.*]

14. [«Dice que si algo existe es eterno, si realmente no es posible que nada surja de la nada», Aristóteles, *De Xenophane* I, p. 974 a2. Las palabras no son de Jenófanes sino de Meliso.]

ticamente sobre él, sobre la posibilidad de su existencia y origen? La solución de este enigma es que el hombre únicamente tiene que ver con sus propias representaciones, que como tales son obra de su cerebro y cuyas leyes son únicamente el modo y manera en que puede realizarse su función cerebral, es decir, la forma de su representación. Él juzga, pues, exclusivamente sobre su propio *fenómeno cerebral* y declara lo que entra dentro de sus formas —espacio, tiempo y causalidad— y lo que no: porque está plenamente en su propio terreno y habla de forma apodíctica. Así pues, en el mismo sentido debe tomarse la *tabla* de los *Praedicabilia a priori* del tiempo, el espacio y la materia, que *aquí sigue*.

Observaciones a la tabla adjunta

1) Al n.º 4 de la materia

La esencia de la materia consiste en actuar: ella es el actuar mismo *in abstracto*, o sea, el actuar en general, al margen de toda diversidad de formas de actuación: ella es en todo causalidad. Justamente por ello su existencia no está sometida a la ley de causalidad; es, pues, ingenerada e imperecedera: porque si no, la ley de causalidad se aplicaría sobre sí misma. Y, puesto que la causalidad nos es conocida *a priori*, el concepto de la materia como fundamento indestructible de todo lo existente puede ocupar su lugar dentro de los conocimientos *a priori*, ya que aquel es la mera realización de una forma del conocimiento que nos es dada *a priori*. Pues tan pronto como intuimos una cosa que actúa, esta se nos presenta *eo ipso* como material, igual que, a la inversa, lo material se presenta necesariamente como activo: se trata, de hecho, de conceptos intercambiables. Por eso la palabra «real» [*wirklich*] se usa como sinónimo de «material»: también en griego κατ' ἐνέργειαν, en oposición a κατὰ δύναμιν[15], documenta el mismo origen, ya que ἐνέργεια significa el actuar en general: exactamente igual *actu*, en oposición
56 a | *potentia*[16], y también el inglés *actually* como «realmente». Lo que se denomina espacialidad o impenetrabilidad, y se apunta como el carácter esencial del cuerpo (es decir, de lo material), es simplemente aquella *forma de acción* que conviene a *todos* los cuerpos sin excepción, a saber, la mecánica. Esa universalidad en virtud de la cual esta pertenece al concepto de cuerpo y se sigue *a priori* de dicho concepto, por lo que no puede ser eliminada sin

15. [Según el acto / Según la potencia.]
16. [En acto / En potencia.]

Praedicabilia a priori

DEL TIEMPO	DEL ESPACIO	DE LA MATERIA
1) Solo hay *un* tiempo, y todos los diferentes tiempos son partes del mismo.	1) Solo hay *un* espacio, y todos los diferentes espacios son partes del mismo.	1) Solo hay *una* materia, y todos los diferentes materiales son distintos estados de la misma: en cuanto tal, se llama *sustancia*.
2) Los diferentes tiempos no son simultáneos sino sucesivos.	2) Los diferentes espacios no son sucesivos sino simultáneos.	2) Las materias de diferentes tipos (materiales) no lo son por la sustancia sino por los accidentes.
3) No puede hacerse abstracción del tiempo, pero sí puede abstraerse todo de él.	3) No puede hacerse abstracción del espacio, pero sí puede abstraerse todo de él.	3) No puede pensarse la negación de la materia, pero sí la de todas sus formas y cualidades.
4) El tiempo tiene tres periodos: pasado, presente y futuro, que forman dos direcciones con un punto de indiferencia.	4) El espacio tiene tres dimensiones: altura, anchura y profundidad.	4) La materia existe, es decir, actúa, según todas las dimensiones del espacio y a lo largo de todo el tiempo, por lo que une y llena ambos: en eso consiste su esencia: es, pues, en todo causalidad.
5) El tiempo es divisible hasta el infinito.	5) El espacio es divisible hasta el infinito.	5) La materia es divisible hasta el infinito.
6) El tiempo es homogéneo y un *continuum*: es decir, ninguna parte del mismo es distinta de las demás ni está separada de ellas por nada que no sea tiempo.	6) El espacio es homogéneo y un *continuum*: es decir, ninguna parte del mismo es distinta de las demás ni está separada de ellas por nada que no sea espacio.	6) La materia es homogénea y un *continuum*: es decir, no consta de partes originariamente diferentes (homeomerías) ni originariamente separadas (átomos); no está, pues, compuesta de partes que estén esencialmente separadas por nada que no sea materia.
7) El tiempo no tiene comienzo ni fin, sino que todo comienzo y fin están en él.	7) El espacio no tiene límites sino que todos los límites están en él.	7) La materia no tiene origen ni término, sino que todo nacer y perecer están *en ella*.
8) En virtud del tiempo contamos.	8) En virtud del espacio medimos.	8) En virtud de la materia pesamos.
9) El ritmo existe sólo en el tiempo.	9) La simetría existe solo en el espacio.	9) El equilibrio existe sólo en la materia.

DEL TIEMPO	DEL ESPACIO	DE LA MATERIA
10) Conocemos *a priori* las leyes del tiempo.	10) Conocemos *a priori* las leyes del espacio	10) Conocemos *a priori* las leyes de la sustancia de todos los accidentes.
11) El tiempo es intuible *a priori*, aunque solo bajo la figura de una línea.	11) El espacio es inmediatamente intuible *a priori*.	11) La materia es *a priori* solamente pensada.
12) El tiempo no tiene duración sino que pasa tan pronto como existe.	12) El espacio no puede perecer sino que permanece siempre.	12) Los accidentes cambian, la sustancia permanece.
13) El tiempo es incesante.	13) El espacio es inmóvil.	13) La materia es indiferente al reposo y al movimiento, es decir, no está originariamente inclinada a ninguno de ellos.
14) Todo lo que existe en el tiempo tiene una duración.	14) Todo lo que existe en el espacio tiene un lugar.	14) Todo lo material tiene una actividad.
15) El tiempo no tiene duración sino que toda duración existe en él, y es el permanecer de lo permanente, en oposición a su curso incesante.	15) El espacio no tiene movimiento sino que todo movimiento existe en él, y es el lugar del cambio de lo móvil, en oposición a su inconmovible reposo.	15) La materia es lo permanente en el tiempo y lo móvil en el espacio: medimos la duración comparando lo que está en reposo con lo movido.
16) El movimiento sólo es posible en el tiempo.	16) El movimiento sólo es posible en el espacio.	16) El movimiento sólo le es posible a la materia.
17) La velocidad está, para un mismo espacio, en relación inversa con el tiempo.	17) La velocidad está, para un mismo tiempo, en relación directa con el espacio.	17) La *cantidad de movimiento* está, para una misma velocidad, en relación geométrica directa con la materia (masa).
18) El tiempo no es mensurable directamente, por sí mismo, sino solo indirectamente, a través del movimiento, en cuanto aquello que existe a la vez en el espacio y el tiempo: así miden el tiempo el movimiento del Sol y el del reloj.	18) El espacio es directamente mensurable por sí mismo, e indirectamente a través del movimiento, en cuanto aquello que existe a la vez en el tiempo y el espacio: de ahí, por ejemplo, una hora de camino y la distancia de las estrellas expresada mediante años luz.	18) La materia como tal (la masa) es mensurable, es decir, determinable en su cantidad, solo indirectamente, a saber, mediante la *cantidad de movimiento* que recibe y emite al ser impulsada o atraída.
19) El tiempo es omnipresente: cada parte de él está en todas partes, es decir, en todo el espacio a la vez.	19) El espacio es eterno: cada parte de él existe en todo tiempo.	19) La materia es absoluta: no puede nacer ni perecer, ni su *quantum* aumentar o disminuir.

DEL TIEMPO	DEL ESPACIO	DE LA MATERIA
20) En el tiempo por sí solo, todo sería sucesivo. 21) El tiempo hace posible el cambio de los accidentes.	20) En el espacio por sí solo, todo sería simultáneo. 21) El espacio hace posible la permanencia de la sustancia.	20), 21) La materia une el efímero flujo del tiempo con la persistente inmovilidad del espacio: por eso es la sustancia permanente de los accidentes cambiantes. Esos cambios los determina, para cada lugar y tiempo, la causalidad, que conecta así el tiempo y el espacio, y constituye toda la esencia de la materia.
22) Cada parte del tiempo contiene todas las partes de la materia.	22) Ninguna parte del espacio contiene la misma materia que otra.	22) Pues la materia es tan persistente como impenetrable.
23) El tiempo es el *principium individuationis*.	23) El espacio es el *principium individuationis*.	23) Los individuos son materiales.
24) El ahora no tiene duración.	24) El punto no tiene extensión.	24) El átomo no tiene realidad.
25) El tiempo en sí es vacío e indeterminado.	25) El espacio en sí es vacío e indeterminado.	25) La materia en sí no tiene forma ni cualidad, es por lo mismo inerte, es decir, indiferente al reposo y el movimiento, o sea,
26) Cada instante está condicionado por el anterior y existe sólo en cuanto esta ha dejado de existir. (Principio de razón del ser en el tiempo. Véase mi tratado *Sobre el principio de razón*.)	26) Mediante la situación de cualquier límite en el espacio con respecto a cualquier otro, podemos determinar estrictamente su situación con respecto a todos los posibles. (Principio de razón del ser en el espacio.)	26) Ningún cambio en la materia puede producirse si no es debido a otro que le precede: por eso un primer cambio y un primer estado de la materia son tan impensables como un comienzo del tiempo o un límite del espacio. (Principio de razón del devenir.)
27) El tiempo hace posible la aritmética.	27) El espacio hace posible la geometría.	27) La materia, como lo móvil en el espacio, hace posible la foronomía.
28) El elemento simple de la aritmética es la unidad.	28) El elemento simple de la geometría es el punto.	28) El elemento simple de la foronomía es el átomo.

suprimirlo a él mismo, es lo único que la distingue frente a otras formas de acción como la eléctrica, la química, la luminosa, la calorífica, etc. Tal espacialidad o forma de acción mecánica la dividió acertadamente *Kant* en fuerza de atracción y de repulsión, al igual que una fuerza mecánica dada se divide en otras dos mediante el paralelogramo de fuerzas. Pero aquello no es en el fondo más que un reflexivo análisis del fenómeno en sus partes constitutivas. Ambas fuerzas en unión presentan el cuerpo dentro de sus límites, es decir, en un determinado volumen, mientras que una sola lo disolvería dispersándolo hasta el infinito y la otra sola lo contraería en un punto. A pesar de este equilibrio o neutralización recíproca, el cuerpo actúa con la primera fuerza repeliendo a otros cuerpos que le disputan el espacio, y con la otra atrayendo a todos los cuerpos en general, en la gravitación; de modo que las dos fuerzas no se disuelven en su producto, el cuerpo, como acaso dos fuerzas de choque que actuasen igual en dos direcciones opuestas, o +E y –E, o el oxígeno y el hidrógeno en el agua. Que la impenetrabilidad y el peso están realmente unidos lo atestigua el hecho de que, aunque podemos separarlos en el pensamiento, son empíricamente inseparables, ya que nunca puede aparecer el uno sin el otro.

No puedo dejar de mencionar que la teoría de Kant aquí citada, que constituye los pensamientos fundamentales del segundo capítulo de sus *Principios metafísicos de la ciencia natural*, o sea, la Dinámica, fue expuesta ya *antes de Kant* de forma clara y detallada por *Priestley*, en su excelente libro *Disquisitions on matter and spirit*, secciones 1 y 2; este libro, de 1777, apareció en su segunda edición en 1782, mientras que aquellos principios metafísicos son de 1786. En todo caso, se puede admitir la existencia de reminiscen-
57 cias inconscientes en pensamientos secundarios, | ocurrencias ingeniosas, ejemplos, etc., pero no en los pensamientos centrales y básicos. ¿Hemos de pensar, pues, que Kant se apropió calladamente de aquellos importantes pensamientos de otro? ¿Y tomándolos de un libro que entonces era todavía nuevo? ¿O que ese libro le era desconocido y el mismo pensamiento surgió en el transcurso de poco tiempo en dos cabezas? También la explicación de la verdadera diferencia entre lo líquido y lo sólido que Kant ofrece en los *Principios metafísicos de la ciencia natural* (primera edición, p. 88, ed. de Rosenkranz, p. 384) se encuentra ya en lo esencial en la *Teoría de la generación* de Kaspar Friedr. Wolff, Berlín, 1764, página 132. ¿Mas qué hemos de decir si encontramos la doctrina kantiana más importante y brillante, la de la idealidad del espacio y la existencia meramente fenoménica del mundo corpóreo, expresa-

da por *Maupertuis* ya treinta años antes? Esto se puede ver con más detalle a partir de las cartas de Frauenstädt sobre mi filosofía, carta 14. *Maupertuis* expresa esa teoría paradójica de forma tan decidida, sin aportar demostración alguna, que uno tiene que suponer que también él la ha tomado de algún otro. Sería muy deseable que se siguiera investigando el asunto; y, dado que ello requiere una investigación trabajosa y prolongada, muy bien podría una academia alemana instituir un premio para ello. En la misma relación que está *Kant* con *Priestley*, quizá también con *Kaspar Wolff* y con *Maupertuis* o su precedente, se encuentra con él *Laplace*, cuya asombrosa y acertada teoría sobre el origen del sistema planetario, expuesta en lo fundamental en su *Exposition du système du monde*, libro V, capítulo 2, había sido formulada ya por *Kant* unos cincuenta años antes, en 1755, dentro de su *Historia de la naturaleza y teoría del cielo*, y de forma más completa en su *Única demostración posible de la existencia de Dios*, capítulo 7; y, puesto que en este último escrito da a entender que *Lambert* en sus *Cartas cosmológicas* (1761) había tomado calladamente de él aquella teoría, pero esas cartas aparecieron también en francés en la misma época (*Lettres cosmologiques sur la constitution de l'univers*), hemos de suponer que *Laplace* conocía aquella teoría kantiana. | Ciertamen- 58
te, tal como es propio de sus profundos conocimientos astronómicos, él expone el tema de forma más fundada, concluyente, detallada y, sin embargo, más sencilla que *Kant*: pero en lo fundamental el asunto está ya claramente presente en Kant y, dada su gran importancia, bastaría por sí solo para inmortalizar su nombre. Hemos de afligirnos sumamente cuando encontramos cabezas de primera categoría sospechosas de una deshonestidad que deshonra incluso a las de última; pues sentimos que a un rico se le podría perdonar un robo aún menos que a un pobre. Pero no podemos callarnos: pues aquí somos nosotros la posteridad y tenemos que ser justos, como esperamos que lo será un día con nosotros la nuestra. Por eso quisiera añadir todavía a esos casos, como tercer paralelismo, que los pensamientos fundamentales de la *Metamorfosis de las plantas* de *Goethe* habían sido formulados ya en 1764 por *Kaspar Friedrich Wolff* en su *Teoría de la generación*, páginas 148, 229, 243, etc. ¿Y ocurre acaso algo distinto con el *sistema de la gravitación*? En el continente europeo su descubrimiento se sigue atribuyendo a *Newton*, mientras que en Inglaterra al menos las personas cultas saben muy bien que pertenece a *Robert Hooke*, que ya en el año 1666 lo expuso en una *Communication to the Royal Society*, cierto que solo como hipótesis y sin demostración, pero de forma total-

mente clara. El pasaje fundamental de ese escrito está reproducido en *Dugald Stewart's Philosophy of the human mind*, volumen 2, página 434, y tomado probablemente de *R. Hooke's Posthumous works*. El desarrollo del tema, y cómo *Newton* se vio en apuros con él, se encuentra también en la *Biographie universelle, article Newton*. La prioridad de *Hooke* se trata como cosa resuelta en una breve historia de la astronomía, *Quarterly review*, agosto, 1828. Los pormenores sobre este objeto se encuentran en mis *Parerga*, volumen II, § 86. La historia de la caída de una manzana es tan infundada como un cuento y carece de toda autoridad.

2) Al n.° 18 de la materia.

La *cantidad de movimiento* (*quantitas motus*, ya en Descartes) es el producto de la masa por la velocidad.

59 | Esta ley no solo fundamenta la teoría del choque en la *mecánica*, sino también la teoría del equilibrio en la *estática*. A partir de la fuerza de choque que exteriorizan dos cuerpos con igual velocidad, se puede determinar la relación recíproca de sus masas: así, de dos martillos golpeando a igual velocidad, el de mayor masa clavará el clavo más profundo en la pared o la estaca más honda en la tierra. Por ejemplo, un martillo de seis libras de peso, a una velocidad = 6 tendrá tanta eficacia como un martillo de tres libras a una velocidad = 12: pues en ambos casos, la *cantidad de movimiento* = 36. De dos bolas rodando a la misma velocidad, la de mayor masa empujará una tercera bola en reposo más lejos de lo que pueda hacerlo la de masa menor: porque la masa de la primera multiplicada por la misma velocidad produce una mayor *cantidad de movimiento*. El cañón llega más lejos que el fusil porque la misma velocidad transmitida a una masa mucho mayor suministra una *cantidad de movimiento* muy superior que resiste más tiempo la acción extenuante de la gravedad. Por igual razón, el mismo brazo lanzará más lejos una bola de plomo que una de piedra del mismo tamaño, o una piedra grande más lejos que una pequeña. De ahí también que un disparo de cartucho no alcance tan lejos como uno de bala.

La misma ley fundamenta la teoría de la palanca y la balanza: pues también aquí la masa menor, colocada en el brazo más largo de la palanca o la balanza, *al caer* tiene una velocidad mayor, multiplicada por la cual puede igualar o incluso sobrepasar en *cantidad de movimiento* a la masa mayor que se encuentra en el brazo más corto. Sin embargo, en los estados de *reposo* producidos por el *equilibrio* esa velocidad está presente en forma intencional o

virtual, en potencia y no en acto, aunque opera igual que en acto; lo cual es altamente notable.

De acuerdo con estas verdades que se han recordado, se comprenderá más fácilmente la siguiente explicación.

La *cantidad de una materia dada* solo puede estimarse según su *fuerza* y esta no puede ser conocida más que en su *exteriorización*. Esa exteriorización puede ser, allá donde la | materia es considera- 60
da solo según su cantidad y no según su cualidad, meramente *mecánica*, es decir consistente solo en el *movimiento* que transmite a otra materia. Pues únicamente en el *movimiento* se hace viva, por así decirlo, la fuerza de la materia: de ahí la expresión *fuerza viva* para la exteriorización de la fuerza de la materia en movimiento. Por consiguiente, la única medida para la cantidad de una materia dada es la *cantidad de su movimiento*. Mas cuando esta nos es dada, en ella la cantidad de la materia se presenta alterada y mezclada con el otro factor, la *velocidad*: ese otro factor tiene así que ser eliminado si se quiere conocer la cantidad de la materia (la masa). La *velocidad* se conocerá inmediatamente, pues es E/T. Pero el otro factor que queda mediante esa eliminación, la masa, es siempre conocida de forma meramente *relativa*, a saber, en comparación con otras masas, que a su vez solo son cognoscibles a través de la *cantidad de su movimiento*, es decir, en su mezcla con la velocidad. Así que hay que comparar un *quantum* de *movimiento* con el otro y luego sustraer de ambos la velocidad, para ver cuánto debe cada uno de ellos a su masa. Eso se realiza pesando las masas, proceso en el cual se compara la *cantidad de movimiento* que en cada una de ellas suscita la fuerza de atracción terrestre, que actúa sobre ambas solo según la medida de su *cantidad*. Por eso hay dos formas de pesar: o bien se comunica a las dos masas a comparar *igual* velocidad, para ver cuál de las dos sigue *transmitiendo* movimiento a la otra y *tiene* así una mayor cantidad de él, la cual —puesto que la velocidad es igual en ambos lados— tendrá que atribuirse al otro factor de la *cantidad de movimiento*, es decir, a la masa (balanza manual): o bien se pesa investigando cuánta *más velocidad* tiene que recibir una masa respecto de la otra para igualarla en *cantidad de movimiento* y así hacer que ésta no se lo *transmita* a aquella; entonces, cuanto mayor sea la *velocidad* en la que tenga que sobrepasar a la otra, menor es su masa, | es decir, la cantidad de su 61
materia, en relación con la otra (balanza romana). Esa estimación de las masas a través de los *pesos* se basa en la favorable circunstancia de que la fuerza motriz, en sí misma, actúa sobre ambas en forma equivalente, y cada una de ellas está en situación de *comunicar*

inmediatamente a la otra su excedente en ***cantidad de movimiento***, con lo que aquel se hace visible.

Lo esencial de estas teorías fue ya expresado hace tiempo por *Newton* y *Kant*, pero con la coherencia y la claridad de esta exposición creo haberles dado un carácter comprensible que hace accesible a cualquiera el conocimiento que he juzgado necesario para justificar la proposición n.° 18.

| SEGUNDA MITAD 62
LA DOCTRINA DE LA REPRESENTACIÓN ABSTRACTA O EL PENSAMIENTO

Capítulo 5[1]

DEL INTELECTO CARENTE DE RAZÓN

Tendría que ser posible un completo conocimiento de la conciencia animal, en la medida en que pudiéramos construirlo mediante la eliminación de ciertas propiedades de la nuestra. Sin embargo, en aquella interviene por otro lado el instinto, que está más desarrollado en todos los animales que en el hombre, llegando en algunos hasta el instinto artesano.

Los animales tienen entendimiento y carecen de razón, así que poseen conocimiento *intuitivo* pero no abstracto: aprehenden correctamente, también captan la conexión causal inmediata, en el caso de los animales superiores, incluso a través de los diversos miembros de su cadena; en cambio, no *piensan* propiamente. Pues les faltan los *conceptos*, es decir, las representaciones abstractas. La consecuencia próxima de ello es la carencia de una verdadera memoria de la que adolecen hasta los animales más listos, y en ella se fundamenta principalmente la diferencia entre su conciencia y la humana. La perfecta *reflexión* | se basa, en efecto, en la clara con- 63
ciencia del pasado y del eventual futuro *como tales* y en conexión con el presente. La verdadera memoria que para ello se precisa es un recuerdo ordenado, conectado, pensante: pero tal cosa solo es posible mediante *conceptos universales*, cuya ayuda necesita incluso lo individual para ser evocado en su orden y encadenamiento. Pues la inmensa cantidad de cosas y acontecimientos parecidos y del mismo tipo que existe en nuestro curso vital no admite inmediatamen-

1. Este capítulo junto con los siguientes está en relación con los §§ 8 y 9 del primer volumen.

te un recuerdo intuitivo e individual de cada detalle, para lo cual no bastarían ni las fuerzas de la más amplia capacidad de recuerdo ni nuestro tiempo: de ahí que todo eso no pueda ser conservado más que subsumiéndolo bajo conceptos universales y, a partir de ahí, retrotrayéndolo a relativamente pocas proposiciones, a través de las cuales tenemos permanentemente a nuestra disposición una panorámica ordenada y suficiente de nuestro pasado. Podemos hacer que se nos presenten intuitivamente simples escenas individuales de nuestro pasado; pero del tiempo transcurrido desde entonces y de su contenido no somos conscientes más que *in abstracto*, por medio de conceptos de cosas y números que representan días y años junto con su contenido. Por el contrario, la capacidad de recuerdo de los animales, al igual que todo su intelecto, está limitada a lo *intuitivo* y consiste simplemente en que una impresión recurrente se anuncia como habiendo existido ya, en tanto que la intuición presente refresca la huella de otra anterior: de ahí que su recuerdo esté siempre mediado por lo que ahora se presenta realmente. Pero, precisamente por eso, aquello suscita de nuevo la sensación y el ánimo que había producido la anterior aparición. Conforme a ello, el perro vuelve fácilmente a conocer a los conocidos, a distinguir amigos y enemigos, a encontrar el camino una vez recorrido, y a la vista del plato o del palo se pone enseguida en la adecuada disposición. En la utilización de esa capacidad de recuerdo intuitivo y de la acentuada fuerza de la costumbre existente en todos los animales se basan todos los tipos de adiestramiento: por eso este es tan distinto de la educación humana como la intuición lo es del pensamiento. Tam-
64 bién nosotros, en casos particulares en los que | la verdadera me-
moria fracasa en su función, nos encontramos limitados a aquel recuerdo meramente intuitivo, por lo que podemos evaluar la diferencia entre ambos por propia experiencia: por ejemplo, ante la vista de una persona que nos resulta conocida, sin recordar cuándo y dónde la hemos visto; también cuando entramos en un lugar en el que estuvimos en la niñez temprana, o sea, cuando aún no se había desarrollado nuestra razón, y por ello lo hemos olvidado totalmente, pero ahora sentimos la impresión de lo presente como algo que ya ha existido. De ese tipo son todos los recuerdos de los animales. Pero a ello se añade que, en los más listos, esa memoria meramente intuitiva se eleva hasta un cierto grado de *fantasía* que a su vez le sirve de ayuda y en virtud de la cual, por ejemplo, el perro tiene una imagen de su dueño ausente y le incita a desear verlo, y por eso le busca por todas partes cuando tarda mucho. En esa fantasía se basan también sus sueños. La conciencia de los animales es, por consi-

guiente, una mera sucesión de presentes, cada uno de los cuales no existe ni como futuro antes de aparecer ni como pasado tras su desaparición, tal y como es distintivo de la conciencia humana. Precisamente por eso los animales tienen que *sufrir* infinitamente menos que nosotros, pues no conocen otro dolor más que el producido inmediatamente por el *presente*. Pero el presente carece de extensión; en cambio, el futuro y el pasado, que contienen la mayoría de las causas de nuestros sufrimientos, se extienden ampliamente, y a su contenido real se añade el meramente posible, con lo que se abre un inmenso campo para el deseo y el temor: imperturbables ante él, los animales disfrutan tranquila y serenamente cada presente aun meramente soportable. Puede que los hombres muy limitados se acerquen en esto a ellos. Además, los sufrimientos que pertenecen *solamente* al presente no pueden ser más que físicos. Los animales ni siquiera sienten verdaderamente la muerte: no pueden llegar a conocerla hasta que se les presenta; pero entonces ya no están. Así pues, la vida del animal es un continuo presente. Vive sin reflexión y queda siempre totalmente absorbido por el presente: incluso un gran montón de hombres viven con una reflexión muy exigua. Otra consecuencia de la naturaleza del intelecto animal que
se ha expuesto es la | exacta conexión de su conciencia con su 65
entorno. Entre el animal y el mundo externo no hay nada: pero entre nosotros y este se encuentran nuestros pensamientos sobre el mismo, y estos nos hacen con frecuencia a nosotros inaccesibles para él y con frecuencia a él inaccesible para nosotros. Solo en los niños y en los hombres muy rudos ese muro se hace a veces tan fino, que para saber lo que les pasa solo se necesita saber lo que pasa alrededor de ellos. Por eso los animales no tienen capacidad de propósito ni de disimulo: no tienen segunda intención. A este respecto, el perro es al hombre lo que un vaso de cristal a uno metálico, y eso nos lleva a valorar tantas cosas en él: pues nos ofrece el deleite de ver todas nuestras inclinaciones y afectos, que nosotros encubrimos tan a menudo, manifiestas en él simple y llanamente. En general los animales juegan siempre, por así decirlo, con las cartas boca arriba: por eso miramos con tanto placer su actuar y excitarse entre ellos, tanto si son de la misma especie como de distintas. Un cierto sello de inocencia lo caracteriza, en oposición al obrar humano, que se ha alejado de la inocencia de la naturaleza debido a la aparición de la razón y, con ella, de la reflexión. A cambio, este tiene el cuño de la intencionalidad, cuya ausencia y, con ella, el estar determinado por el impulso momentáneo, constituyen el carácter fundamental de todo obrar animal. El animal ca-

rece de intención propiamente dicha; el concebirla y seguirla es un privilegio humano sumamente rico en consecuencias. Ciertamente, un instinto como el del ave de paso o las abejas, o también un deseo permanente y continuo, un anhelo como el del perro en pos de su amo ausente, pueden producir una apariencia de intencionalidad que, sin embargo, no debe confundirse con ella. — Todo eso se basa en último término en la relación entre el intelecto humano y el animal, relación que puede también expresarse así: los animales tienen solo un conocimiento *inmediato*, nosotros poseemos además uno *mediato*; y también aquí se verifica la ventaja que lo mediato tiene sobre lo inmediato en algunas cosas, por ejemplo, en la trigonometría y el análisis, en el operar con máquinas en vez de con
66 trabajo manual, etc. Conforme a ello, | se puede a su vez decir: los animales tienen únicamente un intelecto *simple*, nosotros uno *doble*, a saber, además del intuitivo tenemos el pensante; y las operaciones de ambos se desarrollan a menudo independientemente unas de otras: miramos una cosa y pensamos en otra; con frecuencia las incluimos a su vez una en otra. Esa caracterización del tema hace especialmente comprensible la esencial franqueza e ingenuidad de los animales antes mencionada, en oposición a la ocultación humana.

Entretanto, la ley *Natura non facit saltus*[2] no queda totalmente abolida tampoco en relación con el intelecto de los animales, si bien el paso del intelecto animal al humano es el más amplio que ha dado la naturaleza en la producción de sus seres. Una débil huella de reflexión, de razón, de comprensión lingüística, de pensamiento, de intención, de premeditación, se manifiesta a veces en los individuos más destacados de los géneros animales superiores, provocando siempre nuestro asombro. Los rasgos más llamativos de esta clase los ha ofrecido el elefante, cuyo intelecto sumamente desarrollado es incrementado y favorecido todavía más por el ejercicio y la experiencia de una vida que a veces alcanza los doscientos años. Él nos ha dado a menudo signos inequívocos de premeditación, que siempre nos sorprende en los animales, conservados en anécdotas de todos conocidas: en especial la del sastre del que se vengó a causa de un alfilerazo. Pero quisiera arrebatar del olvido una historia pareja, ya que tiene la ventaja de acreditarse con una pequeña investigación. En Morpeth, Inglaterra, el 27 de agosto de 1830, un *Coroners inquest* fue detenido en relación con la muerte, causada

2. [«La naturaleza no da saltos»; ley de la continuidad, formulada por vez primera por Aristóteles en su *Historia de los animales.*]

por su elefante, del cuidador *Baptist Bernhard*: de la declaración de los testigos resultó que este, dos años antes, había maltratado brutalmente al elefante que entonces, sin motivo pero en una ocasión propicia, le había agarrado repentinamente y destrozado. (Véase el *Spectator* y otros periódicos ingleses de aquel día.) Para un conocimiento en particular del intelecto de los animales, recomiendo el excelente libro de *Leroy*, *Sur l'intelligence des animaux, nouv. éd.*, 1802.

67

| Capítulo 6

SOBRE LA DOCTRINA DEL CONOCIMIENTO ABSTRACTO O DE RAZÓN

La impresión exterior en los sentidos, unida al ánimo que ella sola y por sí misma suscita, desaparece junto con la presencia de las cosas. Por eso no puede constituir la *experiencia* propiamente dicha, cuya enseñanza de cara al futuro ha de regir nuestro obrar. La imagen de aquella impresión que la fantasía conserva es ya de por sí más débil que aquella, se debilita más cada día y se extingue totalmente con el tiempo. Solo *una* cosa no está sometida ni a aquella desaparición instantánea de la impresión ni a la gradual de su imagen, quedando así libre del poder del tiempo: *el concepto*. Así pues, en él tienen que depositarse las enseñanzas de la experiencia y solo él es apto como guía segura de nuestros pasos en la vida. Por eso dijo Séneca con acierto: *Si vis omnia tibi subjicere, te subjice rationi* (*Ep.* 37)[1]. Y yo añado que, para ser en la vida real *superior* [*überlegen*] a los demás, es condición indispensable ser *prudente* [*überlegt*], es decir, proceder de acuerdo con conceptos. Está claro que un instrumento de la inteligencia tan importante como el *concepto* puede no ser idéntico *a la palabra*, ese mero sonido que en cuanto impresión sensorial se extingue con el presente y en cuanto fantasma auditivo, con el tiempo. El concepto es, en cambio, una representación cuya conciencia clara y conservación están ligadas a la palabra: por eso los griegos designaban con el mismo nombre de la palabra el concepto, la relación, el pensamiento y la razón: ὁ λόγος. Sin embargo, el *concepto* es totalmente diferente, tanto de la *palabra* a

1. [«Si quieres someterlo todo a ti, sométete a la razón», *Epistolae ad Lucilium*, 37.]

la que está vinculado como también de las intuiciones de las que ha nacido. Su naturaleza es totalmente distinta de esas impresiones sensoriales. Sin embargo, es capaz de acoger en sí mismo todos los resultados de la intuición para restituirlos de nuevo, inalterados y sin merma, aun tras el más largo tiempo: solo así nace *la experiencia*. Mas el concepto no conserva las cosas intuidas ni lo sentido en ellas, sino lo fundamental, su esencia, en una forma totalmente modificada y, no obstante, como un satisfactorio suplente de las mismas, así como | no se pueden conservar las flores pero sí su aceite etéreo, su esencia, con el mismo aroma y fuerza. El obrar que ha tenido conceptos correctos como pauta coincidirá en el resultado con la realidad propuesta. — El inestimable valor de los *conceptos* y, consiguientemente, de la *razón*, puede apreciarse cuando se echa un vistazo a la infinita cantidad y diversidad de cosas y estados que existen sucesiva y conjuntamente, y se tiene en cuenta que el lenguaje y la escritura (los signos de los conceptos) son capaces de darnos noticia exacta de cualquier cosa y relación en cualquier lugar y tiempo en que hayan existido; porque una cantidad relativamente *pequeña* de conceptos abarca y representa una infinidad de cosas y estados. — En la reflexión propiamente dicha, la *abstracción* consiste en eliminar todo bagaje inútil de cara a un manejo más fácil de los conocimientos que se han de comparar y aplicar aquí y allá. En ella se deja fuera lo mucho de accesorio y, por ello, confuso de las cosas reales, y se opera con pocas pero esenciales determinaciones pensadas *in abstracto*. Pero precisamente porque los conceptos universales no surgen más que por la eliminación y exclusión de determinaciones existentes, y de ahí que cuanto más universales más vacíos sean, la utilidad de aquel método se limita a la *elaboración* de los conocimientos que ya hemos adquirido, a la cual pertenece también la conclusión a partir de las premisas contenidas en ellos. En cambio, las nociones nuevas solo se pueden sacar del conocimiento intuitivo, el único completo y abundante, con ayuda del Juicio. Puesto que además la comprensión y la extensión de los conceptos están en relación inversa, es decir, que cuanto más se piensa *bajo* el concepto menos se piensa *en* él, los conceptos forman una gradación, una jerarquía desde los más específicos a los más generales, en cuyo término inferior tiene razón el realismo escolástico, mientras que en el superior la tiene el nominalismo. Pues el concepto más específico está ya próximo al individuo, o sea que es casi real; y el concepto más general, por ejemplo, el ser (es decir, el infinitivo de la cópula), no es casi nada más que una palabra. De ahí también que los sistemas filosóficos que se mantie-

68

nen dentro de tales conceptos sumamente generales sin acercarse a
69 lo real rayen en la mera palabrería. | Pues, dado que toda abstracción consiste en una simple eliminación, cuanto más avanza uno al efectuarla, menos le queda. Por eso, cuando leo tales filosofemas modernos que se mueven entre puras abstracciones de gran amplitud, no soy capaz de pensar casi nada con ellos pese a poner toda mi atención; porque no obtengo ningún material para pensar sino que he de operar con puras cáscaras vacías, lo que da una sensación parecida a cuando se intenta lanzar cuerpos muy ligeros: la fuerza está ahí, y también el esfuerzo; pero falta un *objeto* que los asuma, a fin de producir el otro momento del movimiento. Quien quiera experimentar esto, que lea los escritos de los schellingianos y, aún mejor, de los hegelianos. — Tendrían que ser propiamente *simples* los conceptos que no se pudieran descomponer y, por consiguiente, no pudieran nunca ser el sujeto de un juicio analítico: pero eso lo considero imposible; porque cuando se piensa un concepto se tiene que poder precisar su contenido. Lo que se suele indicar como ejemplos de conceptos simples no son ya conceptos sino, en parte, meras afecciones sensoriales como, acaso, la de un determinado color y, en parte, las formas de la intuición conocidas por nosotros *a priori*; o sea, los elementos últimos del *conocimiento intuitivo*. Pero este es para el sistema de todos nuestros pensamientos lo que el granito para la geognosia: el suelo compacto que todo lo sustenta y más allá del cual no se puede ir. La *distinción*[2] de un concepto no solo requiere que se lo pueda descomponer en sus notas características sino también que, en el caso de que estas sean igualmente abstractas, puedan ser a su vez analizadas, y así sucesivamente, hasta que lleguemos al conocimiento *intuitivo* y nos remitamos a las cosas concretas cuya clara intuición justifica las últimas abstracciones y les asegura realidad tanto a ellas como a las abstracciones superiores que en ellas se basan. Por eso la explicación usual —que el concepto es distinto tan pronto como se pueden indicar sus notas características— no es suficiente: pues quizás la descomposición de esas notas siga conduciendo solo a conceptos, sin que en último término haya intuiciones que otorguen realidad a todos aquellos conceptos. Tomemos, por ejemplo, el concepto «espíritu» y analicémoslo en sus notas características: «un ser pensante, volente,

2. En este texto traduzco *Deutlichkeit/deutlich* como «distinción» / «distinto» ya que lo que aquí se discute es la doctrina de la claridad y distinción (*Klarheit und Deutlichkeit*) de los conceptos. [*N. de la T.*]

inmaterial, simple, | inespacial, indestructible»; y, sin embargo, con 70
eso no se está pensando nada distinto, porque los elementos de esos conceptos no se pueden justificar mediante intuiciones: pues un ser pensante sin cerebro es como un ser que digiere sin estómago. *Claras* lo son en realidad solo las intuiciones, no los conceptos: estos pueden a lo sumo ser *distintos*. Por eso también se han colocado los términos «claro y confuso» [*klar und verworren*] uno junto al otro y se han utilizado como sinónimos, por muy absurdo que sea, al considerar el conocimiento intuitivo como una mera confusión del abstracto, ya que solo este último era distinto. Eso lo hizo por primera vez *Duns Scoto*, pero también *Leibniz* mantuvo en el fondo esa opinión, en la que se basa su *identitas indiscernibilium*: véase la refutación *kantiana* de la misma, en la página 275 de la 1.ª edición de la *Crítica de la razón pura*[3].

La estrecha conexión antes mencionada del concepto con la palabra, es decir, del lenguaje con la razón, se basa en el fondo en lo siguiente: toda nuestra conciencia, con su percepción interna y externa, tiene como forma *el tiempo*. En cambio, los conceptos, en cuanto representaciones nacidas de la abstracción, totalmente universales y diferentes de todas las cosas individuales, tienen en su calidad de tales una existencia relativamente objetiva que, sin embargo, no corresponde a ninguna serie temporal. De ahí que, para entrar en el presente inmediato de una conciencia individual y así poder insertarse en una serie temporal, tengan que rebajarse en cierta medida a la naturaleza de las cosas particulares, individualizarse y vincularse a una representación sensible: la *palabra*. Esta es, por consiguiente, el signo sensible del concepto y, en cuanto tal, el instrumento necesario para *fijarlo*, es decir, hacérselo presente a la conciencia ligada a la forma del tiempo, y así establecer una conexión entre la razón, cuyos objetos son meramente generales

3. La tradición escolástica consideraba claro un concepto cuando permite distinguir su objeto de otros objetos. Un concepto claro podía a su vez ser distinto (cuando permite distinguir su objeto de otros mediante denominaciones intrínsecas, presentando las notas características que lo constituyen), o confuso, cuando la diferenciación se realiza extrínsecamente. En la misma línea, Leibniz definió la claridad como discernibilidad, dividiendo las nociones claras en confusas (las discernibles externamente) y distintas (discernibles internamente). La distinción entre lo claro y confuso, y lo claro y distinto marca en Leibniz la separación entre el conocimiento sensible y el racional, ya que solo este permite distinguir su objeto mediante la definición de sus rasgos constitutivos internos. En este sentido critica Kant a Leibniz, que «no concedió a los sentidos más que el despreciable papel de confundir y deformar las representaciones del entendimiento» (*Crítica de la razón pura*, A276). [*N. de la T.*]

—*universalia* que no conocen ni lugar ni tiempo— y la conciencia, vinculada al tiempo, sensible y, en esa medida, meramente animal. Únicamente en virtud de ese instrumento nos resulta posible y tenemos a nuestra disposición la reproducción arbitraria, o sea, el recuerdo y la conservación de los conceptos; y solo a aquella se deben las operaciones que se efectúan con estos, como juzgar,
71 inferir, comparar, limitar, etc. Ciertamente, | ocurre a veces que los conceptos ocupan la conciencia aun sin sus signos, cuando recorremos una cadena deductiva con tanta rapidez que en ese tiempo no habríamos podido pensar las palabras. Pero esas son excepciones y suponen un gran ejercicio de la razón que solo mediante el lenguaje se habría podido conseguir. Hasta qué punto el uso de la razón está vinculado al lenguaje, lo vemos en los sordomudos que, cuando no han aprendido ninguna clase de lenguaje, apenas muestran más inteligencia que los orangutanes y los elefantes: pues poseen razón solo en potencia, no en acto.

Así pues, la palabra y el lenguaje son los medios indispensables del pensamiento claro. Pero así como todo instrumento y toda máquina son al mismo tiempo una molestia y un impedimento, lo mismo ocurre con el lenguaje: pues este obliga a los pensamientos infinitamente matizados, dinámicos y modificables, a acomodarse a ciertas formas estables; y, al fijarlos, los encadena al mismo tiempo. Ese obstáculo se elimina en parte mediante el aprendizaje de varios lenguajes. Pues, al verterse en ellos el pensamiento desde una forma a otra y modificarse en algo su configuración, se desliga cada vez más de aquella forma y envoltura, con lo que su esencia propia se presenta más claramente a la conciencia y recobra su movilidad originaria. Mas las lenguas antiguas realizan esa función mucho mejor que las modernas; porque, debido a su gran diferencia con estas, el mismo pensamiento tiene que ser expresado de una manera totalmente distinta, así que ha de asumir una forma muy diferente; a ello se añade que la gramática de las lenguas antiguas, al ser más perfecta, hace posible una construcción más artística y completa de los pensamientos y sus conexiones. Por eso a un griego o a un romano le podía bastar con su lenguaje. Pero quien no entiende más que uno de los modernos *patois*[4], al escribir y hablar delatará pronto esa indigencia, ya que su pensamiento, amarrado a formas tan pobres y estereotipadas, tendrá que resultar torpe y monótono. Mas esto también, como todo, lo remedia el genio, por ejemplo, Shakespeare.

4. [Dialectos.]

En el § 9 del primer volumen he expuesto que las palabras de un discurso pueden entenderse perfectamente sin representaciones
intuitivas, sin originar imágenes en nuestra mente; | sobre ello ya 72
Burke ofreció una explicación detallada y totalmente correcta en su *Inquiry into the Sublime and Beautiful, pars 5, sectio 4 et 5*; solo que él extrae de ahí la falsa conclusión de que oímos, percibimos y utilizamos las palabras sin conectar con ellas representación (*idea*) alguna, cuando debería haber concluido que no todas las representaciones (*ideas*) son imágenes intuitivas (*images*) sino que precisamente aquellas que tienen que ser designadas con palabras son meros *conceptos* (*abstract notions*) y estos, según su naturaleza, no son intuitivos. — Justo porque las palabras transmiten meros conceptos generales totalmente distintos de las representaciones intuitivas, en el caso, por ejemplo del relato de un suceso, todos los oyentes recibirán los mismos *conceptos*; pero cuando después quieran representárselo intuitivamente, cada uno esbozará en su fantasía una *imagen* diferente que se distancia significativamente de la correcta que solo el testigo ocular posee. Aquí se encuentra la razón inmediata (a la que aún acompañan otras) de por qué todo hecho se desfigura necesariamente con sucesivos relatos: el segundo narrador transmite conceptos que ha abstraído de *su* imagen de la fantasía y a partir de los cuales el tercero esboza a su vez otra imagen todavía más alejada que a su vez transforma en conceptos, y así sucesivamente. Quien sea lo bastante seco como para quedarse en los conceptos que se le han comunicado y transmitirlos será el más fiable reportero.

La mejor y más razonada exposición sobre la esencia y naturaleza de los conceptos que he podido encontrar, está en los *Essays on the powers of human mind* de *Thom. Reid*, volumen 2, ensayo 5, capítulo 6. — Esta ha sido censurada por *Dugald Stewart* en su *Philosophy of the human mind*: sobre este quiero decir brevemente, para no desperdiciar papel con él, que ha prestado oídos a los muchos que obtuvieron una inmerecida fama a base de favores y amigos; por eso, solo me cabe aconsejar que no se pierda una sola hora con las escrituras de esa cabeza banal.

Por lo demás, ya el principesco escolástico *Pico de la Mirandola* comprendió que la *razón* es la capacidad de las representaciones
abstractas y el *entendimiento* de las intuitivas, | cuando en su libro 73
De imaginatione, capítulo 11, distinguió cuidadosamente entendimiento y razón, y consideró esta como la facultad discursiva, privativa del hombre, y aquel como la intuitiva, afín al modo de conocer de los ángeles e incluso de Dios. — También *Spinoza* caracteriza

con todo acierto la razón como facultad de formar conceptos generales: *Ethica* II, proposición 40, escolio 2. No se necesitaría mencionar tal cosa si no fuera por la bufonada que en los últimos cincuenta años han promovido todos los filosofastros de Alemania con el concepto de la *razón*, al pretender con desvergonzada osadía introducir bajo ese nombre una ficticia facultad de conocimientos inmediatos, metafísicos, «suprasensibles», mientras que a la verdadera razón le llamaban *entendimiento* y el auténtico entendimiento lo pasaron por alto como algo totalmente ajeno a ellos, adscribiendo sus funciones intuitivas a la sensibilidad.

Igual que en todas las cosas de este mundo a cada recurso informativo, a cada ventaja y privilegio le acompañan enseguida nuevas desventajas, así también la razón, que proporciona al hombre unos privilegios tan grandes frente a los animales, lleva consigo sus particulares desventajas y le abre caminos extraviados en los que el animal nunca puede caer. Por medio de ella alcanza poder sobre su voluntad una nueva clase de motivos a la que es inasequible el animal: los motivos *abstractos*, los meros pensamientos, que en modo alguno son siempre extraídos de la experiencia propia, sino que a menudo llegan a él a través del discurso y ejemplo de otros, de la tradición y los escritos. Al hacerse accesible al *pensamiento*, queda inmediatamente expuesto al *error*. Pero todo error tiene que ocasionar antes o después un daño, y tanto mayor cuanto mayor fue aquel. Quien comete un error individual ha de expiarlo alguna vez y, en ocasiones, pagarlo caro: y lo mismo vale en grandes proporciones para los errores colectivos de todos los pueblos. Por eso nunca se podrá repetir demasiado que todo error, allá donde se encuentre, tiene que ser perseguido y erradicado como un enemigo de la humanidad, y que no puede haber ningún error privilegiado ni aprobado. El pensador debe atacarlo aun cuando la humanidad,
74 igual que un enfermo al que el médico le toca una llaga, | grite fuertemente. — El animal nunca puede desviarse mucho del camino de la naturaleza: pues sus motivos no se encuentran más que en el mundo *intuitivo*, en el que solo cabe lo posible o incluso solo lo real: en cambio, en los conceptos abstractos, en los pensamientos y palabras, entra todo lo simplemente imaginable y con ello también lo falso, lo imposible, lo absurdo, lo disparatado. Y puesto que a todos les cae en suerte la razón pero a pocos el juicio, la consecuencia es que el hombre está a menudo expuesto a la ilusión, ya que se encuentra a merced de todas las quimeras que se puedan inventar, de las que se le persuade y que, al actuar como motivos de su querer, le pueden mover a absurdos y necedades de todo tipo, a las

extravagancias más inauditas, así como a las acciones que más repugnan a su naturaleza animal. La verdadera formación, en la que conocimiento y Juicio van de la mano, solo puede procurarse a unos pocos, y son aún menos los capacitados para asumirla. Para la gran masa esta queda suplida por una especie de domesticación, que se lleva a cabo mediante el ejemplo, la costumbre y la temprana y sólida grabación de ciertos conceptos, antes de que haya cualquier experiencia, entendimiento y Juicio para impedir su obra. Así se inculcan pensamientos que quedan fijados con tanta solidez y tan inconmovibles por ninguna enseñanza como si fueran *innatos*, y como tales han sido considerados, incluso por filósofos. Por esa vía se puede, con el mismo esfuerzo, inculcar a los hombres lo correcto y racional o también el mayor absurdo, por ejemplo, acostumbrarles a acercarse a este o aquel ídolo penetrados de santo horror y arrojarse al polvo al pronunciar su nombre, no solo con el cuerpo sino con todo su espíritu; a dedicar las posesiones y la vida a palabras, a nombres, a la defensa de las extravagancias más fantásticas; a atribuir los máximos honores y las más profundas deshonras arbitrariamente a tal o cual cosa y valorar o despreciar a cada uno según ello, con una íntima convicción; a renunciar a toda alimentación animal, como en el Indostán, o consumir los trozos aún calientes y palpitantes extirpados a los animales vivos, como en Abisinia; a devorar hombres, como en Nueva Zelanda, o sacrificar a sus hijos a Moloc[5]; a castrarse a sí mismos, precipitarse voluntariamente en la pira del difunto, | — en una palabra, a *lo que se quiera*. 75
De ahí las Cruzadas, los disparates de las sectas fanáticas, de ahí los quiliastas y flagelantes, las persecuciones de herejes, los autos de fe y todo lo que nos presenta el largo registro de los absurdos humanos. Para que no se piense que solo las épocas tenebrosas ofrecen tales ejemplos, añadiré algunos. En el año 1818, siete mil quiliastas emigraron desde Würtemberg a las cercanías del Ararat, ya que allí había de despuntar el nuevo Reino de Dios anunciado sobre todo por Jung-Stilling[6]. *Gall* relata que en su época una madre había matado y asado a su hijo para curar con su grasa el reumatismo de su marido[7]. La cara trágica del error y el prejuicio se halla en lo práctico, la cómica está reservada a lo teórico: con que, por ejem-

5. Del hebreo, Melek: divinidad cananea a la que supuestamente se le ofrecían sacrificios humanos, en particular de niños. Aparece en varios pasajes de la Biblia y su culto fue condenado por los profetas. [*N. de la T.*]
6. *Illgens Zeitschrift für historische Theologie*, 1839, número primero, p. 182.
7. Gall et Spurzheim, *Des dispositions innées*, 1811, p. 253.

plo, se persuadiera a tres hombres de que el Sol no es la causa de la luz del día, se podría esperar que pronto valiera esta como una convicción general. A *Hegel*, un charlatán nauseabundo y sin talento, un emborronador de absurdos sin par, se le pudo aclamar en Alemania como el mayor filósofo de todos los tiempos, y muchos miles lo han creído firmemente durante veinte años; incluso, fuera de Alemania, la Academia Danesa, que se ha declarado contra mí en favor de su fama y le ha querido hacer pasar como un *summus philosophus*. (Véase sobre esto el prólogo a mis *Problemas fundamentales de la ética*[8].) Estas son, pues, las desventajas que van ligadas a la existencia de la razón a causa de lo infrecuente del juicio. A ellas se añade aún la posibilidad de la locura: los animales no se vuelven locos; si bien los carniceros están expuestos a la rabia y los herbívoros a una especie de furia.

8. De los dos escritos que componen *Los dos problemas fundamentales de la ética*, el segundo, *Sobre el fundamento de la moral*, fue presentado por Schopenhauer a un concurso convocado por la Real Sociedad Danesa de las Ciencias en 1840. Pese a haber sido el único escrito presentado, el premio quedó desierto y en su lugar Schopenhauer recibió una severa censura debido a que en sus páginas «muchos sumos filósofos de la época reciente fueron mencionados de forma tan desvergonzada como para que ello dé origen a un justo y serio descontento». La respuesta de Schopenhauer no podía faltar, de modo que dedicó la práctica totalidad de los prólogos a la primera y segunda edición de la obra a lanzar sus características y mordaces diatribas contra la Academia Danesa y su «sumo filósofo». Cf. pp. 276 y V-XLII, trad. cit., pp. 299 y 3-34. [*N. de la T.*]

| Capítulo 7[1] 76

DE LA RELACIÓN DEL CONOCIMIENTO INTUITIVO CON EL ABSTRACTO

Dado que, como se ha mostrado, los conceptos reciben su material del conocimiento intuitivo y por eso todo el edificio de nuestro pensamiento descansa en el mundo de las intuiciones, es necesario que podamos retroceder, aunque sea a través de niveles intermedios, desde cada concepto hasta las intuiciones de las que ha sido extraído él inmediatamente, o lo han sido los conceptos de los que él es a su vez una abstracción: es decir, tenemos que poder acreditarlo con intuiciones que son ejemplos de las abstracciones. Así pues, esas intuiciones suministran el contenido real de todo nuestro pensar y, allá donde faltan, no tenemos conceptos sino meras palabras. A este respecto, nuestro intelecto se asemeja a un banco emisor que para ser sólido habrá de tener dinero en efectivo en caja a fin de, en caso preciso, poder pagar todos los billetes emitidos: las intuiciones son el dinero en efectivo; los conceptos, los billetes. En este sentido, podría denominarse adecuadamente a las intuiciones representaciones *primarias* y a los conceptos representaciones *secundarias*: con menos acierto, los escolásticos, basándose en Aristóteles (*Metaph*. VI, 2; XI, 1), llamaron a las cosas reales *substantias primas* y a los conceptos *substantias secundas*. Los libros solo comunican representaciones secundarias. Los meros conceptos de una cosa, sin intuición, ofrecen un simple conocimiento general de ella. No se puede tener una comprensión profunda de las cosas y de sus relaciones más que en la medida en que se es capaz de hacerlas representables en intuiciones claras, sin ayuda de palabras.

1. Este capítulo está en relación con el § 12 del primer volumen.

Explicar palabras con palabras, comparar conceptos con conceptos, cosa en la que consiste la mayor parte del filosofar, es en el fondo un lúdico mover aquí y allá esferas conceptuales para ver cuál encaja en la otra y cuál no. En el mejor de los casos, se llega a razonamientos:
77 pero tampoco los razonamientos proporcionan ningún | conocimiento nuevo, sino que únicamente nos muestran todo lo que se halla contenido en el conocimiento ya existente y lo que acaso sería aplicable de él a cualquier caso dado. En cambio, el intuir, el dejar que las cosas mismas nos hablen, captar nuevas relaciones entre ellas y luego depositar todo eso en conceptos para poseerlo con seguridad, eso da nuevos conocimientos. Pero mientras que casi todos tienen la capacidad de comparar conceptos con conceptos, el comparar conceptos con intuiciones es un don de los elegidos que condiciona, según el grado de su perfección, la gracia, el juicio, la agudeza y el genio. Sin embargo, de aquella primera capacidad no resulta mucho más que acaso algunas consideraciones razonables. — El núcleo más íntimo de todo conocimiento auténtico y real es una intuición; y también cada nueva verdad es fruto de una de ellas. Todo pensamiento original se produce en imágenes; por eso la fantasía es un instrumento tan necesario para él, y las mentes sin fantasía nunca producen nada importante, a no ser en matemáticas. Por el contrario, los meros pensamientos abstractos que carecen de núcleo intuitivo se parecen a formaciones nebulosas sin realidad. Incluso la escritura y el discurso, sean en prosa o en verso, tienen como último fin el conducir al lector al mismo conocimiento intuitivo del que su redactor partió: si no lo tiene, son simplemente malos. Justamente por ello, la consideración y observación de todo lo *real*, en cuanto ofrezca algo nuevo al observador, es más ilustrativa que todo leer u oír. Pues, si llegamos hasta el fondo, en cada cosa real está contenida toda verdad y sabiduría, incluso el secreto último de las cosas, si bien solo *in concreto* y tal como se halla el oro en el mineral: depende de cómo se lo extraiga. Sin embargo, de un libro se obtiene, en el mejor de los casos, la verdad, pero solo de segunda mano y, con más frecuencia, nada en absoluto.

En la mayor parte de los libros que no tienen contenido empírico, prescindiendo de los verdaderamente malos, el autor ha *pensado* pero no *intuido*: ha escrito desde la reflexión, no desde la intuición; y eso es justamente lo que lo hace mediocre y aburrido. Pues lo que aquel ha pensado lo habría podido pensar también el lector con su propio esfuerzo: son, en efecto, pensamientos racio-
78 nales, | explicaciones de lo que está *implicite* contenido en el tema. Pero con ello no viene al mundo realmente ningún conocimiento

nuevo: este solo se engendra en el instante de la intuición, de la captación inmediata de un nuevo aspecto de las cosas. Allá donde, por contra, el pensamiento de un autor se funda en *una visión*, como si escribiera desde un país en el que el lector nunca ha estado, ahí es todo fresco y nuevo: pues se ha sacado inmediatamente de la fuente originaria de todo conocimiento. Quisiera aclarar la diferencia aquí mencionada con un ejemplo sencillo y fácil. Cualquier escritor común describirá fácilmente el hecho de fijar la vista ensimismado o el quedar petrificado de asombro, diciendo: «Estaba como una estatua»; pero *Cervantes* dice: «como una estatua vestida: pues el viento movía sus ropas» (*Don Quijote*, vol. 6, c. 19). En esa medida han *pensado* siempre todas las grandes mentes *en presencia de la intuición*, y en su pensamiento han clavado fijamente la mirada sobre ella. De ello se da uno cuenta, entre otras cosas, porque incluso las más heterogéneas entre ellas concuerdan y coinciden a menudo en lo particular; pues todas ellas hablan del mismo asunto que tenían ante los ojos: el mundo, la realidad intuitiva: incluso, en cierta medida, todas dicen lo mismo y las demás nunca les creen. Eso se conoce además porque su expresión es certera, original y siempre exactamente adecuada al tema, ya que la intuición les ha inspirado en lo espontáneo de los enunciados, la originalidad de las imágenes y lo convincente de las comparaciones, todo lo cual sin excepción caracteriza la obra de las grandes mentes y, en cambio, está siempre ausente en las demás; por eso estas solo disponen de locuciones banales e imágenes desgastadas, y nunca se pueden permitir ser espontáneas, so pena de poner de manifiesto su vulgaridad en su triste desnudez: en vez de eso son afectadas. Por eso dijo *Buffon*: *le style est l'homme même*[2]. Cuando las cabezas vulgares hacen poesía, poseen ciertos ánimos, pasiones, sentimientos nobles, etc., de carácter tradicional y hasta convencional, esto es, heredados *in abstracto*, que atribuyen a los héroes de sus poemas, quienes se convierten de este modo en una mera personificación de aquellos ánimos y son así en cierta medida abstracciones
insípidas | y aburridas. Cuando filosofan, han heredado algunos 79
amplios conceptos abstractos que lanzan aquí y allá, como si se tratara de ecuaciones algebraicas, y esperan que de ahí resulte algo: a lo sumo se aprecia que todos han leído lo mismo. Pero semejante lanzar aquí y allá conceptos abstractos al modo de ecuaciones algebraicas, denominado hoy en día dialéctica, no ofrece como el

2. [El estilo es el hombre mismo.]

álgebra real resultados seguros; porque aquí el concepto representado por la palabra no es una cantidad fija y exactamente determinada como la que designan las cifras del álgebra, sino algo fluctuante, equívoco y susceptible de ampliación y reducción. Tomado en sentido estricto, todo pensamiento, es decir, toda combinación de conceptos abstractos, tiene como materia a lo sumo los *recuerdos* de lo previamente intuido, y ello además de forma indirecta, en la medida en que es concretamente lo intuido lo que constituye la base de todos los conceptos; en cambio, el único conocimiento real, es decir, inmediato, es la intuición, la percepción fresca y nueva. Los conceptos que la razón ha construido y la memoria ha conservado nunca pueden estar presentes a la conciencia todos a la vez, sino solamente un pequeño número de ellos al mismo tiempo. Por contra, la energía con la que es captado el presente intuitivo, en el que está virtualmente contenido y representado lo esencial de todas las cosas en general, llena con todo su poder la conciencia en un único instante. Aquí se basa la infinita superioridad de la genialidad sobre la erudición: son una a la otra como el texto de un antiguo clásico a su comentario. En realidad, toda verdad y sabiduría se encuentran en último término en la *intuición*. Pero, por desgracia, esta no se puede ni conservar ni transmitir: en todo caso, sus condiciones *objetivas* podrán presentarse a los demás, purificadas y esclarecidas, por medio de las artes figurativas y, de forma mucho más mediata, mediante la poesía; pero la intuición se basa igualmente en condiciones *subjetivas* que no están a disposición de todos ni de ninguno en todo tiempo y que incluso, en el grado más alto de perfección, son privilegio de pocos. Incondicionalmente transmisible lo es solo el peor conocimiento, el abstracto, el secundario, el concepto, las meras sombras del verdadero conocimiento. Si las
80 intuiciones fueran comunicables, habría una | comunicación que mereciese la pena: pero al final cada uno tiene que quedarse en su propio pellejo y dentro de su sesera, y nadie puede ayudar al otro. La poesía y la filosofía se esfuerzan incesantemente en enriquecer el concepto a partir de la intuición. — Entretanto, los fines esenciales del hombre son *prácticos*; mas para estos es suficiente con que lo captado intuitivamente deje huellas en él, gracias a las cuales pueda reconocerlo en el próximo caso semejante: así llegará a tener experiencia de la vida. Por eso el hombre de mundo, por lo regular, no puede enseñar sino únicamente ejercitar todo el conjunto de su verdad y sabiduría: él capta correctamente todo lo que acontece y decide lo que es apropiado a ello. — El que los libros no sustituyan a la experiencia ni la erudición al genio son dos fenómenos afines:

su razón común está en que lo abstracto nunca puede sustituir a lo intuitivo. Los libros no remplazan a la experiencia porque los *conceptos* siguen siendo siempre *generales* y por eso no alcanzan nunca lo particular, que es justamente lo que hay que manejar en la vida: a ello se añade que todos los conceptos están abstraídos precisamente *de* lo particular e intuitivo de la experiencia, de ahí que tengamos que haber conocido ya esto para siquiera entender adecuadamente lo general que transmiten los libros. La erudición no suple el genio porque también ella ofrece meros conceptos, mientras que el conocimiento genial consiste en la captación de las ideas (platónicas) de las cosas, y por eso es esencialmente intuitivo. Por lo tanto, en el primer fenómeno falta la condición *objetiva* del conocimiento intuitivo; en el segundo, la *subjetiva*: aquella se puede conseguir, esta no.

Sabiduría y genio, esas dos cumbres del Parnaso del conocimiento humano, no radican en una facultad abstracta y discursiva sino intuitiva. La verdadera sabiduría es algo intuitivo, no abstracto. No consiste en proposiciones y pensamientos que uno acarree en su cabeza como resultado de una investigación propia o ajena: sino que es toda la forma en la que se le presenta el mundo en su mente. Esa forma es tan sumamente distinta que el sabio vive en un mundo diferente al del necio y el genio ve otro mundo distinto al de mente obtusa. El que las obras del genio superen enormemente las de todos los demás se debe simplemente a que el mundo | que él ve y 81
del que extrae sus expresiones tiene un relieve más claro, por así decirlo, más profundo que el que se halla en las mentes de los demás, el cual contiene, desde luego, los mismos objetos, pero es a aquel lo que un cuadro chino, sin sombras ni perspectiva, a un óleo acabado. La materia es en todas las mentes la misma; pero es en la perfección de la forma que aquella asume en cada una, donde se halla la diferencia en la que se basa en último término la tan variada gradación de las inteligencias: así pues, esa diferencia está presente ya en la raíz, en la captación *intuitiva*, y no surge por primera vez en lo abstracto. Por eso la originaria superioridad de espíritu se muestra tan fácilmente en cualquier ocasión y se hace enseguida palpable y odiosa para los demás.

En la práctica el conocimiento intuitivo del entendimiento es capaz de dirigir inmediatamente nuestro obrar y nuestra conducta, mientras que el conocimiento abstracto de la razón sólo puede hacerlo bajo la mediación de la memoria. De ahí nace la ventaja del conocimiento intuitivo para todos los casos que no permiten ningún tiempo para reflexionar, es decir, para la vida diaria, en la que

precisamente por eso sobresalen las mujeres. Solo aquel que ha conocido intuitivamente la naturaleza humana tal y como es por lo regular, y capta así la individualidad del sujeto particular presente, sabrá tratarlo con seguridad y correctamente. Otro podrá saber de memoria las trescientas reglas de prudencia de *Gracián*; pero eso no le preservará de tonterías y equivocaciones, si es que le falta aquel conocimiento intuitivo. Pues todo *conocimiento abstracto* proporciona ante todo meros principios y reglas generales; pero el caso particular no está casi nunca cortado exactamente según el patrón de la regla: en primer lugar, esta ha de ser traída a la memoria a su debido tiempo, lo cual raramente ocurre con puntualidad: luego hay que formular la *propositio minor* a partir del caso presente y, finalmente, extraer la conclusión. Antes de que todo eso ocurra, la mayoría de las veces la ocasión nos habrá vuelto la espalda y entonces aquellos excelentes principios y reglas nos servirán a lo sumo para evaluar la magnitud de la falta cometida. Cierto que, a partir de aquí y a través del tiempo, la experiencia y la práctica, va creciendo lentamente la prudencia; por eso, en conexión con aquellos, las reglas *in abstracto* pueden resultar fructíferas. En cambio, el
82 *conocimiento intuitivo*, | que siempre capta solamente lo particular, se encuentra en relación inmediata con el caso presente: regla, caso y aplicación son para él una misma cosa, y a esta le sigue inmediatamente el obrar. A partir de aquí se explica por qué el erudito, cuya ventaja se halla en el reino de los conocimientos abstractos, está en la vida real tan por detrás del hombre de mundo, cuya ventaja consiste en el completo conocimiento intuitivo que su disposición originaria le permitió y la rica experiencia ha construido. Entre ambos modos de conocimiento se muestra siempre la misma relación que entre el papel moneda y el dinero en efectivo: así como en algunos casos y asuntos aquel es preferible a este, también existen algunas cosas y situaciones para las que el conocimiento abstracto es más útil que el intuitivo. En efecto, cuando en un asunto determinado es un concepto el que dirige nuestro obrar, tiene la ventaja de ser inalterable una vez que se ha concebido; por eso bajo su dirección nos ponemos manos a la obra con total seguridad y firmeza. Solo que esa seguridad que suministra el concepto desde el lado subjetivo es compensada por la inseguridad que le acompaña por el lado objetivo: pues el concepto puede ser en su totalidad falso e infundado, o puede también que el objeto a manejar no le pertenezca, al no ser total o parcialmente de su clase. Si en un caso particular nos percatamos de repente de algo así, nos desconcertamos: si no nos damos cuenta, nos lo enseñará el resulta-

do. Por eso dice *Vauvenargues*: *Personne n'est sujet à plus de fautes, que ceux qui n'agissent que par réflexion*[3]. Por el contrario, si es inmediatamente la intuición del objeto a manejar y de sus relaciones la que rige nuestro obrar, entonces oscilamos fácilmente a cada paso: pues la intuición es totalmente modificable, es ambigua, incluye en sí inagotables particularidades y muestra muchos aspectos uno tras otro: por eso obramos sin una plena confianza. Solo que esa inseguridad subjetiva es compensada por la seguridad objetiva: pues aquí no hay ningún concepto entre el objeto y nosotros, y no lo perdemos de vista; simplemente con ver correctamente lo que tenemos ante nosotros y lo que hacemos, acertaremos en lo justo. Por lo tanto, nuestro obrar solo es seguro allá donde está guiado por
un concepto cuyo correcto fundamento, compleción | y aplicación 83
al caso presente son totalmente ciertos. El obrar según conceptos puede convertirse en pedantería, el que sigue la impresión intuitiva, en frivolidad y necedad.

La *intuición* no es solo la *fuente* de todo conocimiento sino que es ella misma el conocimiento κατ' ἐξοχήν[4], es el único conocimiento incondicionalmente verdadero, el auténtico, el que es plenamente digno de su nombre: pues solo ella proporciona verdadera *comprensión* [*Einsicht*], solo ella es realmente asimilada por el hombre, se convierte en su esencia y puede con toda razón llamarse *suya*; mientras que los conceptos simplemente se le pegan. En el cuarto libro vemos incluso que la virtud procede en realidad del conocimiento intuitivo: pues únicamente las acciones que son suscitadas inmediatamente por él y se producen así en virtud de un impulso puro de nuestra propia naturaleza, son auténticos síntomas de nuestro verdadero e inmutable carácter; no así aquellas que, nacidas de la reflexión y sus dogmas, son a menudo arrancadas por la fuerza al carácter, y por eso no pueden encontrar en nosotros un fundamento ni asiento invariables. Pero también la *sabiduría*, la concepción verdadera de la vida, la visión correcta y el juicio acertado surgen del modo en que el hombre capta el mundo intuitivo y no de su simple saber, es decir, de conceptos abstractos. Así como el fondo o contenido fundamental de cualquier ciencia no consiste en las demostraciones ni en lo demostrado sino en lo indemostrado, en lo cual se basan las demostraciones y que en último término no es concebido más que intuitivamente, tampoco el fondo de la verdade-

3. [«Nadie está expuesto a cometer más faltas que los que solo obran por reflexión», *Réflexions*, 131.]
4. [Por antonomasia.]

ra sabiduría y de la comprensión real de cualquier hombre consiste en los conceptos ni en el saber *in abstracto*, sino en lo que ha intuido y en el grado de agudeza, corrección y profundidad con que lo ha captado. Quien sobresale en esto conoce las ideas (platónicas) del mundo y de la vida. Cada caso que ha visto le representa otros innumerables; cada vez va comprendiendo más los seres en su verdadera naturaleza, y su obrar, como su juicio, corresponden a esa comprensión. Paulatinamente, también su rostro adquiere la expresión de la visión correcta, de la racionalidad verdadera y, cuando llega lejos, de la sabiduría. Pues la superioridad en el conocimiento intuitivo es la única que imprime su cuño también en los rasgos
84 faciales, | lo que no consigue la superioridad en el conocimiento abstracto. Según lo dicho, en toda circunstancia encontramos hombres intelectualmente superiores que a menudo carecen de toda cultura. Pues el entendimiento natural puede suplir casi cualquier grado de instrucción, pero ninguna instrucción puede sustituir el entendimiento natural. El erudito aventaja a tales hombres en una profusión de casos y hechos (conocimiento histórico), así como de determinaciones causales (teoría de la naturaleza), todo ello en una conexión ordenada y visible en conjunto: pero con eso no posee la visión más correcta y profunda de la verdadera esencia de todos aquellos casos, hechos y causalidades. El inculto de visión aguda y penetrante sabe prescindir de toda aquella riqueza: con mucho se mantiene una casa, con poco se sale adelante. A este un solo caso conocido por propia experiencia le enseña más que a algún erudito mil casos que *conoce* pero no *comprende* realmente: pues el escaso saber de aquel inculto está *vivo*, en la medida en que cada hecho que conoce está avalado por una intuición correcta y bien captada, que le representa otros mil semejantes. En cambio, el abundante saber del erudito corriente está *muerto*, porque consiste en puros conocimientos abstractos, cuando no en meras palabras, como ocurre a menudo: mas aquellos conocimientos obtienen su valor exclusivamente del conocimiento *intuitivo* de lo individual al que se refieren y que debe en último término dar realidad a la totalidad de los conceptos. Si este es insuficiente, entonces una mente de tal condición es como un banco cuyas emisiones decuplican el fondo efectivo, con lo que al final termina en la bancarrota. Por eso, mientras a algunos hombres incultos la correcta captación del mundo intuitivo les ha impreso en la frente el cuño de la comprensión y la sabiduría, el rostro de algunos eruditos no lleva más huellas de sus numerosos estudios que la del agotamiento y el desgaste, debidos al excesivo y forzado trabajo de la memoria para acumular conceptos muertos de

forma antinatural: por eso a un sujeto tal se le ve a menudo tan simple, estúpido y aborregado, que uno tiene que creer que el excesivo esfuerzo de la fuerza cognoscitiva mediata, aplicada a lo abstracto, produce un debilitamiento directo de la inmediata e intuitiva, y la visión natural y correcta es deslumbrada cada vez más por la
luz de los libros. Desde luego, la | afluencia continua de pensamien- 85
tos ajenos tiene que obstaculizar y asfixiar los propios e incluso, a la larga, ha de paralizar la capacidad de pensar si esta no tiene un algo grado de elasticidad capaz de resistir aquella corriente antinatural. De ahí que el incesante leer y estudiar echen a perder la mente, no solo de forma directa sino también porque el sistema de nuestros propios pensamientos y conocimientos pierde su globalidad y su conexión permanente cuando con tanta frecuencia lo interrumpimos arbitrariamente para dar espacio a un curso de pensamiento totalmente ajeno. El ahuyentar mis propios pensamientos para dejar lugar a los de un libro sería algo así como lo que Shakespeare censuraba a los viajeros de su tiempo, a saber, que vendían su propio país para ver el de otros. No obstante, la furia lectora de la mayoría de los eruditos es una especie de *fuga vacui* del vacío de pensamiento de su propia cabeza, a la que arrastra por la fuerza lo ajeno: para tener pensamientos han de leer los de los demás, igual que los cuerpos inanimados no reciben movimiento más que desde fuera; mientras que los que piensan por sí mismos se asemejan a los cuerpos vivos, que se mueven por sí. Incluso es peligroso leer sobre un tema antes de haber reflexionado sobre él. Pues con la nueva materia se introduce al mismo tiempo en la mente la opinión y tratamiento ajenos de la misma, y tanto más cuanto que la pereza y la apatía aconsejan ahorrarse el esfuerzo de pensar, para asumir y dar por válido el pensamiento ya hecho. Entonces este hace su nido y en adelante los pensamientos sobre el tema toman siempre el camino acostumbrado, igual que los arroyos conducidos en canales: encontrar algo propio, nuevo, se hace así doblemente difícil. Esto contribuye en gran medida a la falta de originalidad de los eruditos. Y a ello se añade que ellos se figuran, como los demás, que han de repartir su tiempo entre el placer y el trabajo. Mas consideran que la lectura es su trabajo y su oficio propio, y se atiborran de ella hasta indigestarse. Ahí la lectura no desempeña simplemente el papel de preceder al pensamiento, sino que lo sustituye totalmente: pues solo piensan en las cosas en la medida en que leen sobre ellas, o sea, con una mente ajena y no con la suya propia. Pero una vez abandonado el libro, otras cosas completamente distintas reclaman su interés con mucho mayor energía, a saber: los negocios personales, el espec-

86 táculo, los juegos de naipes, | los bolos, los acontecimientos del día y el chismorreo. La mente que piensa es de tal índole que esas cosas no tienen para ella ningún interés; sí lo tienen, en cambio, sus problemas, a los que se entrega en todo momento por sí misma y sin libros: poner interés en eso cuando no se tiene, es imposible. Ahí está el tema. De ahí depende el que aquellos solo hablen de lo que han leído y él, en cambio, de lo que ha pensado, y que ellos estén, como dice *Pope*:

For ever reading, never to be read[5].

El espíritu es libre por naturaleza, no esclavo: solo le sale bien lo que hace por sí mismo y a gusto. En cambio, el trabajo forzado de una mente en estudios a cuya altura no está, o cuando está cansada, o en general con excesiva continuidad e *invita Minerva*[6], embota el cerebro como leer a la luz de la Luna embota los ojos. Eso lo produce especialmente el esfuerzo del cerebro aún inmaduro, en la niñez temprana: creo que el aprendizaje de las gramáticas latina y griega desde los seis hasta los doce años sienta la base del embotamiento posterior de la mayoría de los eruditos. El espíritu, en efecto, necesita recibir el alimento, la materia, de fuera. Pero así como no todo lo que comemos es incorporado inmediatamente al organismo, sino solo en la medida en que es digerido, con lo que únicamente una pequeña parte es realmente asimilada y el resto expulsado, razón por la cual el comer más de lo que se puede asimilar es inútil e incluso dañino, exactamente igual ocurre con lo que *leemos*: solo en la medida en que proporciona materia para pensar, aumenta nuestra comprensión y verdadero saber. Por eso dijo ya *Heráclito* πολυμαθία νόυν οὐ διδάσκει[7] (*multiscitia non dat intellectum*): a mí la erudición me parece comparable a una pesada armadura que al hombre fuerte le hace totalmente invencible y, en cambio, para el débil es una carga bajo la que se desploma.

La exposición desarrollada en nuestro libro tercero, sobre el conocimiento de las ideas (platónicas) como el más alto alcanzable por el hombre y a la vez como totalmente *intuitivo*, es para noso-

5. Leyendo siempre, para nunca ser leídos. [Pope, *The Dunciad* III, v. 193-194.]

6. [«Contra la voluntad de Minerva»; frase hecha, presente ya en Cicerón, *De officis* I, 31, 110, y en Horacio, *Arte poética*, 385.]

7. [«El mucho aprender no enseña entendimiento», Heráclito en Diógenes Laercio IX, 1 § 1. La cita real: ἦ δὲ πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει, Diels-Kranz, *Die Vorsokratiker*, Heráclito, fr. 40.]

tros una prueba de que la fuente de la verdadera sabiduría no se
halla en el saber abstracto sino | en la correcta y profunda capta- 87
ción intuitiva del mundo. Por eso también los sabios pueden vivir en toda época y los que vivieron en el pasado permanecen para todas las generaciones por venir: la erudición, en cambio, es relativa: los eruditos del pasado son en su mayoría niños frente a nosotros y precisan indulgencia.

Mas para el que estudia con el propósito de alcanzar *comprensión*, los libros y los estudios son meros peldaños de la escalera por la que asciende hasta la cumbre del conocimiento: tan pronto como un peldaño le ha elevado un paso, lo olvida. Por el contrario, los muchos que estudian para llenar su memoria no utilizan los peldaños para subir, sino que los desmontan y los cargan para llevarlos consigo, alegrándose del peso de la carga que han asumido. Se quedan para siempre abajo, ya que cargan con aquello que debería haber cargado con ellos.

En la verdad aquí explicada según la cual el núcleo de todo conocimiento es la captación *intuitiva*, se basa también la acertada y profunda observación de *Helvecio*; conforme a ella, las opiniones fundamentales realmente propias y originales de las que es capaz un individuo de talento y de las que todas sus obras, aunque se creen mucho más tarde, son una elaboración, desarrollo y aplicación diversa, nacen en él solo hasta los treinta y cinco años, a lo sumo hasta los cuarenta, siendo incluso el resultado de las combinaciones efectuadas en la más temprana juventud. Pues esas opiniones no son meros encadenamientos de conceptos abstractos, sino su propia captación intuitiva del mundo objetivo y de la esencia de las cosas. El hecho de que esta tenga que haber completado su obra antes de la edad señalada se debe, en parte, a que ya para entonces las reproducciones de todas las ideas (platónicas) se le han presentado ya, por lo que ninguna puede ya aparecer con la fuerza de la primera impresión; y, en parte, a que para esa quintaesencia de todo conocimiento, para esa impronta *avant la lettre* de la captación, se requiere la máxima energía de la actividad cerebral, la cual está condicionada por la frescura y flexibilidad de sus fibras y por la intensidad con que la sangre arterial fluye hasta el cerebro: pero aquella tiene su máximo grado solo mientras el sistema arterial mantiene una clara preponderancia sobre el venoso, preponderancia que dismi-
nuye al comienzo de la treintena | hasta que finalmente, después de 88
los cuarenta y dos, el sistema venoso obtiene el predominio; así lo expuso *Cabanis* en forma admirable e instructiva. Por eso los veinte años y primeros de la treintena son para el intelecto lo que el mes de

mayo para los árboles: entonces brotan las flores cuyo desarrollo serán los frutos posteriores. El mundo intuitivo ha producido su impresión y asentado así el fondo de todos los pensamientos posteriores del individuo. Este podrá explicarse mediante la reflexión lo que ha captado, podrá aún adquirir muchos conocimientos como alimento del fruto ya germinado, podrá ampliar sus opiniones, corregir sus conceptos y juicios, dominar la materia que ha aprendido a través de infinitas combinaciones, e incluso en la mayoría de los casos producirá sus mejores obras mucho más tarde, al igual que los mayores calores no empiezan hasta que se acortan los días: pero ya no ha de esperar nuevos conocimientos originales procedentes de la fuente de la intuición, la única viva. Con ese sentimiento rompió *Byron* en esta admirable queja:

No more —no more— Oh! Never more on me
The freshness of the heart can fall like dew
Which out of all the lovely things we see
Extracts emotions beautiful and new,
Hived in our bosoms like the bag o' the bee:
Thinkst thou the honey with those objects grew?
Alas! 'twas not in them, but in the power
To double even the sweetness of a flower[8].

Con todo lo dicho espero haber puesto claramente de manifiesto la importante verdad de que, así como todo conocimiento abstracto ha nacido del intuitivo, obtiene también todo su valor exclu-
89 sivamente por su relación con él, o sea, por el hecho de que sus | conceptos o las representaciones parciales de estos han de realizarse, es decir, acreditarse mediante intuiciones; e igualmente, porque la mayor parte de él depende de la cualidad de esas intuiciones. Los conceptos y abstracciones que no remiten en último término a intuiciones se asemejan a los caminos sin salida en el bosque. La gran utilidad de los conceptos está en que mediante ellos se puede fácilmente tener a mano, abarcar y ordenar la materia original del

8. No más —no más—. ¡Oh!, no más sobre mí
Puede, como el rocío, caer la frescura del corazón
Que, de las cosas amables que vemos,
Extrae emociones nuevas y deliciosas:
El pecho las conserva, como el alveolo la miel.
¿Piensas tú que la miel es obra de las cosas?
¡Oh, no! No ellas, sino tu propia fuerza
Puede doblar hasta la dulzura de la flor. [Byron, *Don Juan* I, 214.]

conocimiento: pero por muy diversas operaciones lógicas y dialécticas que sea posible hacer con ellos, nunca surgirá de ahí un conocimiento nuevo y original, es decir, tal que su materia no se encontrara ya en la intuición o no se hubiera sacado de la autoconciencia. Este es el verdadero sentido de la doctrina atribuida a Aristóteles *nihil est in intellectu, nisi quod antea fuerit in sensu*[9]: ese es justamente el sentido de la filosofía de Locke que, al poner por fin sobre el tapete la cuestión del origen de nuestros conocimientos, hizo época para siempre en filosofía. Es también, en lo fundamental, lo que enseña la *Crítica de la razón pura*, que igualmente pretende que no nos quedemos en los *conceptos* sino que nos remontemos al origen de los mismos, es decir, a la *intuición*; y ello con el verdadero e importante añadido de que lo que vale de la intuición misma se extiende también a sus condiciones subjetivas, es decir, a las formas que se hallan predispuestas en el cerebro que intuye y piensa, en calidad de funciones naturales suyas; si bien son, al menos *virtualiter*, anteriores a la intuición sensible real, es decir, *a priori*, así que no dependen de esta sino esta de ellas: pues esas formas tampoco tienen más fin ni aptitud que los de producir la intuición empírica a partir de la excitación suscitada en los nervios sensoriales, igual que las demás formas están destinadas a crear después pensamientos *in abstracto* desde la materia de la intuición. Así la *Crítica de la razón pura* es a la filosofía de Locke lo que el análisis infinitesimal a la geometría elemental; no obstante, se la puede considerar como *continuación de la filosofía de Locke*. — Por tanto, la materia dada a toda filosofía no es más que la *conciencia empírica*, que se descom-
pone en la conciencia del propio yo (autoconciencia) | y la concien- 90
cia de las otras cosas (intuición externa). Pues ella es lo único inmediato y realmente dado. Toda filosofía que en vez de partir de ahí adopte como punto de arranque conceptos abstractos elegidos a discreción, como, por ejemplo, el Absoluto, la Sustancia absoluta, Dios, el Infinito, lo Finito, la Identidad absoluta, el Ser, la Esencia, etc., etc., flota sin apoyo en el aire, y por eso no puede nunca conducir a un resultado real. Sin embargo, filósofos de todos los tiempos han realizado intentos de ese tipo; de ahí que incluso *Kant*, según la forma al uso y más por costumbre que por consecuencia, defina a veces la filosofía como una ciencia a partir de meros conceptos. Mas una ciencia tal tendría en realidad como tarea el

9. [«Nada hay en el entendimiento a no ser que estuviera antes en los sentidos», Aristóteles, *De anima* III, 8.]

sacar de meras representaciones parciales (pues eso son las abstracciones) lo que no se puede encontrar en las representaciones completas (las intuiciones) de las que se han obtenido aquellas mediante abstracción. La posibilidad de los razonamientos induce a ello, ya que aquí la combinación de los juicios da un resultado nuevo, si bien este es más aparente que real, en la medida en que el razonamiento sólo extrae lo que ya se encontraba en los juicios dados, porque la conclusión no puede contener más que las premisas. Los conceptos son, desde luego, el material de la filosofía, pero solo como el mármol lo es de la escultura: debe trabajar, no *a partir de* ellos sino *en* ellos, es decir, ha de depositar sus resultados en ellos pero no partir de ellos como de algo dado. Quien quiera obtener un llamativo ejemplo de tal punto de partida invertido desde meros conceptos, que examine la *Institutio theologica* de *Proclo* para ilustrarse sobre la vaciedad de todo aquel método. Ahí se recogen abstracciones tales como ἕν, πλῆθος, ἀγαθόν, παράγον καὶ παραγόμενον, αὔταρκες αἴτιον, κρεῖττον, κινητόν, ἀκίνητον, κινούμενον[10] (*unum, multa, bonum, producens et productum, sibi sufficiens causa, melius, mobile, immobile, motum*); pero las intuiciones, lo único a lo que aquellas deben su origen y la totalidad de su contenido, son ignoradas y pasadas elegantemente por alto: luego se construye una teología a partir de aquellos conceptos manteniéndose oculto el fin, el θεός, así que en apariencia se procede de forma totalmente inocente, como si desde la primera página no supieran tanto el lector como el autor a qué viene todo eso. Un fragmento de
91 la obra lo he | citado ya anteriormente. Realmente, este producto de *Proclo* es del todo apropiado para poner en claro qué inútiles e ilusorias son semejantes combinaciones de conceptos abstractos, al poder hacerse de ellas lo que se quiera, sobre todo cuando se aprovecha la multivocidad de algunas palabras como, por ejemplo, κρεῖττον. Ante la presencia de un arquitecto conceptual de esa clase, bastaría solo con preguntar inocentemente dónde están todas esas cosas sobre las que él tiene tanto que contar y de qué conoce las leyes de las que ha extraído las consecuencias relativas a ellas. Pronto se hallaría forzado a remitirse a la intuición empírica, que es lo único en lo que se presenta el mundo real y a partir de lo cual se han sacado aquellos conceptos. Luego habría que preguntarle simplemente por qué no partía de la intuición dada de ese mundo, con la que podía acreditar a cada paso sus afirmaciones, en lugar de

10. [Uno, muchos, bueno, productor y producido, causa autosuficiente, mejor, móvil, inmóvil, movido.]

operar con conceptos que solo de ella han sido extraídos y que, por tanto, no pueden tener más validez que la que ella les otorgue. Pero ese es precisamente el juego de manos: que mediante tales conceptos en los que, gracias a la abstracción, lo inseparable se piensa como separado y lo inconciliable como unido, se va mucho más allá de la intuición que les dio origen y de los límites de su aplicación, hasta llegar a un mundo totalmente distinto de aquel que suministró el material del edificio, mas, precisamente por ello, un mundo de quimeras. He citado aquí a *Proclo* porque en él resulta especialmente claro este proceder, debido a la inocente osadía con que lo desarrolla: pero también en *Platón* se encuentran algunos ejemplos del estilo, si bien menos estridentes, y, en general, la literatura filosófica de todas las épocas ofrece una buena cantidad de casos. La nuestra es rica en ellos: considérense, por ejemplo, los escritos de la escuela de *Schelling* y véanse las construcciones que se montan a partir de abstracciones como finito, infinito, — ser, no ser, ser otro, — actividad, obstáculo, producto, — determinar, ser determinado, determinación, — límite, limitado, ser limitado, — unidad, pluralidad, multiplicidad, — identidad, diversidad, indiferencia, — pensamiento, ser, esencia, etc. Lo dicho no vale sólo de las construcciones
a partir de semejante material: | sino que, dado que *mediante* 92
amplias abstracciones de ese tipo se piensa una pluralidad infinita, *en* ellas se piensa extraordinariamente poco. Son cáscaras vacías. Pero, de ese modo, el material de todo filosofar deviene asombrosamente exiguo y pobre, de donde nace aquel indecible y martirizante aburrimiento que es propio de todos aquellos escritos. Si quisiera recordar ahora el abuso que *Hegel* y sus compañeros han ejercido con semejantes abstracciones amplias y vacías, tendría que preocuparme que al lector le dieran náuseas, y a mí también: pues sobre la hueca palabrería de ese repugnante filosofastro flota el más nauseabundo de los aburrimientos.

Que en la filosofía *práctica* no se saca sabiduría alguna de los meros conceptos abstractos es lo único que se puede aprender de los tratados morales del teólogo *Schleiermacher*, con cuyas exposiciones él mismo ha aburrido durante una serie de años a la Academia de Berlín, y que ahora acaban de aparecer publicados conjuntamente. En ellos se toman como punto de partida puros conceptos abstractos como deber, virtud, Bien Supremo, ley moral y otros, sin más introducción que la de que suelen figurar en los sistemas morales, y son entonces tratados como realidades dadas. Luego se habla de ellos sutilmente aquí y allá, pero nunca se aborda el origen de aquellos conceptos, el tema en sí mismo, la vida humana real,

que es lo único a lo que aquellos conceptos se refieren, de lo que han de ser extraídos y con lo que la moral tiene que ver realmente. Justo por eso aquellas diatribas son tan infructuosas e inútiles como aburridas; con lo que ya se ha dicho mucho. Gente como estos teólogos que filosofan con demasiada facilidad se encuentran en todas las épocas, famosos mientras viven, después tempranamente olvidados. Yo, en cambio, aconsejo leer a aquellos con los que ha ocurrido al revés: pues el tiempo es breve y precioso.

Si bien, de acuerdo con todo lo dicho, los conceptos amplios, abstractos y, sobre todo, los que no pueden encontrar realidad en una intuición no pueden ser nunca la fuente de conocimiento, el punto de partida o el verdadero material del filosofar, no obstante hay veces en que algunos resultados de este son de tal índole que solo se pueden pensar *in abstracto*, sin que puedan acreditarse por
93 intuición alguna. | Los conocimientos de este tipo son, desde luego, solo conocimientos a medias: indican, por así decirlo, simplemente el lugar donde se encuentra la cosa a conocer; pero esta permanece oculta. Por eso uno se ha de contentar con conceptos de ese tipo solo en un caso extremo y cuando se han alcanzado los límites del conocimiento posible a nuestras capacidades. Un ejemplo de ese tipo sería acaso el concepto de una existencia fuera del tiempo; igualmente, la proposición: «La indestructibilidad de nuestra verdadera esencia con la muerte no significa una permanencia de la misma». Con conceptos de ese tipo se desmorona el suelo firme que soporta todo nuestro conocimiento: lo intuitivo. Por eso el filosofar puede a veces y en caso necesario terminar en tales conocimientos, pero nunca empezar con ellos.

El aludido operar con abstracciones amplias, abandonando totalmente el conocimiento intuitivo del que han sido extraídas y que es, por tanto, el control natural y permanente de las mismas, fue en todas las épocas la fuente principal de los errores de la filosofía dogmática. Una ciencia construida a partir de la mera comparación de conceptos, o sea, de principios generales, solo podría ser segura si todos sus enunciados fueran sintéticos *a priori*, como es el caso de la matemática: pues ellos son los únicos que no admiten excepción. Si, por el contrario, los enunciados tienen alguna materia empírica, entonces hay que tenerla siempre a mano para controlar los principios generales. Pues las verdades que de algún modo han sido sacadas de la experiencia no son nunca incondicionalmente ciertas, por eso su validez general es solo de carácter aproximativo; porque aquí ninguna regla vale sin excepción. Si ahora encadeno enunciados de ese tipo en virtud de los engranajes de sus esferas conceptua-

les, entonces un concepto topará fácilmente con el otro justo allí donde se encuentra la excepción: mas basta con que eso ocurra una sola vez en el curso de una larga cadena de razonamientos, para que la totalidad del edificio quede arrancado de su fundamento y flote en el aire. Si, por ejemplo, digo: «Los rumiantes no tienen incisivos anteriores» y lo aplico, junto con lo que de ello se sigue, a los camellos, entonces todo resulta ser falso. Pues eso solo vale de los rumiantes con cuernos.— A esto pertenece precisamente lo que *Kant* llama *sutilizar* [*Vernünfteln*] y con tanta frecuencia censura:
pues consiste en subsumir | conceptos bajo conceptos sin conside- 94
rar el origen de los mismos y sin comprobar la corrección y exclusividad de tal subsunción, con lo que, con más o menos rodeos, se puede llegar a cualquier resultado que uno se hubiera propuesto; de ahí que ese sutilizar difiera de la verdadera sofística sólo en el grado. Pero la sofística es en lo teórico como el incordiar en lo práctico. Y, sin embargo, hasta *Platón* se permite con mucha frecuencia aquel sutilizar: *Proclo*, como ya se ha mencionado, llevó mucho más lejos, a la manera de todo imitador, el defecto de su modelo. De él adolece en forma acentuada *Dionisio Areopagita*, en *De divinis nominibus*. Pero ya también en los fragmentos del eleata *Meliso* encontramos claros ejemplos de tal sutilizar (especialmente en los §§ 2-5 de *Comment[ationes] Eleat[icae]* de *Brandis*): su proceder con conceptos que nunca rozan la realidad de la que reciben su contenido sino que, flotando en la atmósfera de la universalidad abstracta, se mueven por encima de ella, se asemeja a dar palos en el aire. Una buena muestra de tal sutilizar es también el librito del filósofo *Salustio*, *De Diis et mundo*, en particular los capítulos 7, 12 y 17. Pero una auténtica obra maestra del sutilizar filosófico, que llega hasta la clara sofística, la constituye el siguiente razonamiento del platónico *Máximo de Tiro*, que, dado que es breve, quisiera presentar aquí: «Toda injusticia es el arrebato de un bien: no hay más bien que la virtud: pero la virtud no se puede arrebatar: así que no es posible que el virtuoso sufra injusticia por parte del malvado. Solo queda, o bien que no se pueda sufrir injusticia alguna, o bien que la sufra el malvado por parte del malvado. Pero el malvado carece del bien, porque solo la virtud lo es: así que no se le puede arrebatar. Tampoco él puede, pues, sufrir injusticia. Así que la injusticia es algo imposible». — El original, menos conciso por las repeticiones, dice así: Ἀδικία ἐστὶ ἀφαίρεσις ἀγαθοῦ· τὸ δὲ ἀγαθὸν τί ἂν εἴη ἄλλο ἢ ἀρετή; ἡ δὲ ἀρετὴ ἀναφαίρετον. Οὐκ ἀδικήσεται τοίνυν ὁ τὴν ἀρετὴν ἔχων, ἢ οὐκ ἔστιν ἀδικία
ἀφαίρεσις ἀγαθοῦ· οὐδὲν γὰρ ἀγαθὸν ἀφαίρετον, οὐδ' | 95

ἀπόβλητον, οὐδ' ἑλετόν, οὐδὲ ληιστόν. Εἶεν οὖν, οὐδ' ἀδικεῖται ὁ χρηστός, οὐδ' ὑπὸ τοῦ μοχθηροῦ· ἀναφαίρετος γάρ. Λείπεται τοίνυν ἢ μηδένα ἀδικεῖσθαι καθάπαξ, ἢ τὸν μοχθηρὸν ὑπὸ τοῦ ὁμοίου· ἀλλὰ τῷ μοχθηρῷ οὐδενὸς μέτεστιν ἀγαθοῦ· ἡ δὲ ἀδικία ἦν ἀγαθοῦ ἀφαίρεσις· ὁ δὲ μὴ ἔχων ὅ, τι ἀφαιρεθῇ, οὐδὲ εἰς ὅ, τι ἀδικηθῇ, ἔχει[11] (*Sermo* 2). Quisiera aún añadir un ejemplo moderno de semejantes demostraciones a partir de conceptos abstractos, con las que una tesis manifiestamente absurda se plantea como verdad; lo tomo de las obras de un gran hombre, *Giordano Bruno*. En su libro *Del Infinito, universo e mondi* (p. 87 de la edición de A. Wagner), hace que un aristotélico (utilizando y exagerando el pasaje I, 5 del *De coelo* de Aristóteles) demuestre que no puede existir *ningún espacio* más allá del mundo. El mundo, en efecto, está encerrado en la octava esfera de Aristóteles; pero más allá de esta no puede haber *ningún espacio*. Porque si hubiera todavía un cuerpo más allá de ella, sería o simple o compuesto. Entonces, a partir de puras peticiones de principios, se demuestra sofísticamente que no puede existir allí ningún cuerpo *simple*, pero tampoco uno *compuesto*, pues este tendría que constar de partes simples. Así que allí no hay cuerpo alguno: luego tampoco *ningún* espacio. Pues el espacio es definido como «aquello en lo que pueden existir cuerpos»: pero precisamente se ha demostrado que allí no puede existir *ningún* cuerpo. Tampoco, pues, existe *ningún espacio*. Esto último es el golpe de gracia de ese demostrar a partir de conceptos abstractos. En el fondo, se basa en que la proposición «Donde no hay espacio tampoco pueden existir cuerpos» es tomada como una universal negativa y, en consecuencia, convertida *simpliciter*: «Donde no pueden existir cuerpos, no hay espacio». Pero, considerada con exactitud, aquella proposición es universal afirmativa, en concreto esta: «Todo lo inespacial es incorpóreo»: o sea, que no se la puede convertir *simpliciter*. Sin embargo, no toda demostración a partir de conceptos abstractos cuyo resultado contradiga manifiestamente la intuición (como aquí la finitud del espa-

11. [La injusticia es el arrebato de un bien. ¿Pero qué es un bien sino la virtud? Mas la virtud no es arrebatada. O bien el que tiene la virtud no sufre injusticia, o bien la injusticia no es el arrebato de un bien. Pues el bien no se arrebata, ni se pierde, ni se quita, ni se roba. Luego el virtuoso no puede sufrir injusticia, tampoco por parte del malvado; pues no se le puede arrebatar nada. Solo queda que, o bien nadie sufra injusticia, o la sufra el malvado por parte del semejante a él; pero el malvado no tiene parte en ningún bien; y la injusticia era el arrebato de un bien; el que no tiene nada que se le pueda arrebatar, tampoco tiene nada en lo que se le pueda hacer injusticia.]

cio) se puede retrotraer a un defecto lógico. Pues la sofística no siempre radica en la forma, sino con frecuencia en la materia, en las premisas y en la indefinición de los conceptos y de su comprensión. Innumerables pruebas de ello se encuentran | en *Spinoza*, cuyo 96
método es, desde luego, demostrar a partir de conceptos; véanse, por ejemplo, los miserables sofismas de su *Ethica* IV, proposiciones 29-31, mediante la multivocidad de los oscilantes conceptos *convenire* y *commune habere*. Mas tales cosas no obstan para que todo lo que dijo les valga a los neo-spinozianos de nuestros días como un evangelio. Especialmente divertidos de entre ellos son los hegelianos, de los que todavía existen algunos, con su tradicional veneración a su principio *omnis determinatio est negatio* con el que, conforme al espíritu charlatán de la escuela, hacen un gesto como si tal principio fuera capaz de sacar el mundo de su quicio; pero eso no sirve para nada; pues hasta el más simple comprende que, cuando limito algo con determinaciones, con ello estoy precisamente excluyendo, o sea, negando, lo que está más allá del límite.

Así pues, en todo sutilizar del tipo mencionado se hace claramente visible qué desviaciones se abren a aquella álgebra de puros conceptos y cómo la intuición es para nuestro intelecto lo que para nuestro cuerpo la tierra firme que pisa: si abandonamos aquella, entonces todo es *instabilis tellus, innabilis unda*[12]. Se me perdonará el detenimiento de esos análisis y ejemplos, por lo ilustrativo de los mismos. De esa manera he querido poner de relieve y probar la gran diferencia, incluso la oposición, hasta ahora demasiado poco atendida, entre el conocimiento intuitivo y el abstracto o reflexivo, cuya constatación es uno de los rasgos fundamentales de mi filosofía; pues muchos fenómenos de nuestra vida intelectual solo pueden ser explicados a partir de ella. El miembro intermedio que conecta ambos modos de conocimiento tan diversos lo forma, como ya demostré en el § 14 del primer volumen, el *Juicio*. Este, ciertamente, actúa también en el terreno del conocimiento meramente abstracto, en el que simplemente compara conceptos con conceptos: de ahí que todo juicio, en el sentido lógico del término, sea obra de la facultad del Juicio, por cuando en él se subsume un concepto más estricto en otro más amplio. Sin embargo, esa actividad del Juicio en la que simplemente se comparan juicios entre sí es inferior y más fácil que aquella en la que se realiza el tránsito desde

12. [«Suelo inestable, agua innavegable», Ovidio, *Metamorfosis* I, 16.]

lo plenamente individual, lo intuitivo, a lo esencialmente universal,
97 el | concepto. Pues ahí, a través del análisis de los conceptos en sus predicados esenciales, se ha de poder decidir su compatibilidad o incompatibilidad por una vía puramente lógica, para lo cual basta con la simple razón que habita en cada cual; así el Juicio actúa ahí solamente abreviando aquel proceso, ya que quien está dotado de él ve rápidamente lo que otro sólo puede extraer mediante una serie de reflexiones. Pero su actividad en el sentido más estricto solo aparece allá donde lo conocido intuitivamente, o sea, lo real, la experiencia, ha de ser traducida en claro conocimiento abstracto, subsumida en conceptos exactamente adecuados y así depositada en el saber reflexivo. Por ello, es esa facultad la que ha de instaurar los *fundamentos* sólidos de todas las ciencias, siempre formados por lo conocido inmediatamente y no ulteriormente deducible. Aquí, en los juicios fundamentales, radica la dificultad de las mismas, y no en los razonamientos a partir de ellos. Razonar es fácil, juzgar, difícil. Los razonamientos falsos son una rareza, los falsos juicios están a la orden del día. En no menor medida, en la vida práctica el Juicio ha de inclinar la balanza en todas las resoluciones y decisiones fundamentales; como también la sentencia judicial es, en lo principal, obra suya. Cuando actúa —de forma semejante a como la lente concentra los rayos del sol en un estrecho foco—, el intelecto ha de reunir tan estrechamente todos los datos que posee acerca de una cosa, que los abarque de un vistazo con el que los fije correctamente y luego, con la reflexión, esclarezca el resultado. Además, la gran dificultad del juicio se basa en la mayoría de los casos en que hemos de ir de la consecuencia a la razón, camino este que es siempre inseguro; incluso he demostrado que aquí radica la fuente de todo error. Sin embargo, en todas las ciencias empíricas, como también en los asuntos de la vida real, ese es casi siempre el único camino que hay. El experimento es ya un intento de recorrerlo en la dirección inversa: por eso es decisivo y da lugar a un mínimo de error; ello, en el supuesto de que sea correctamente elegido y realizado con honradez, y no como los experimentos newtonianos en la teoría de los colores: pero también
98 el experimento ha de ser enjuiciado. La completa seguridad | de las ciencias *a priori*, es decir, la lógica y la matemática, se basa principalmente en que en ellas se nos abre el camino desde la razón a la consecuencia, que es siempre seguro. Eso les otorga el carácter de ciencias puramente *objetivas*, es decir, tales que con sus verdades tienen que estar de acuerdo todos los que las entienden; lo cual resulta tanto más llamativo cuanto que precisamente ellas se basan

en las formas subjetivas del intelecto, mientras que las ciencias empíricas solo tienen que ver con lo palpablemente objetivo.

También el ingenio y la agudeza son manifestaciones del juicio: en aquel actúa reflexionando, en esta subsumiendo. En la mayoría de los hombres el juicio existe de forma meramente nominal: se trata de un tipo de ironía que se cuenta entre las facultades espirituales normales, en lugar de incluirla simplemente en los *monstra per excessum*[13]. Las cabezas vulgares muestran, incluso en los asuntos más nimios, falta de confianza en su propio juicio, precisamente porque saben por experiencia que no la merece. En ellos toma su lugar el prejuicio y el juicio de segunda mano [*Nachurteil*], con lo que se mantienen en un estado de permanente minoría de edad del que apenas uno entre cientos es absuelto. Esta no es, desde luego, declarada, ya que incluso ante sí mismos juzgan en apariencia, si bien al hacerlo miran siempre de soslayo la opinión de los otros, que sigue siendo su punto de referencia secreto. Mientras que todos se avergonzarían de llevar encima una chaqueta, sombrero o abrigo prestados, ninguno de ellos posee más que opiniones prestadas que recogen con avidez allá donde las consiguen y luego, haciéndolas pasar por suyas, se pavonean de ellas. Otros a su vez las toman prestadas de ellos y hacen exactamente igual. Eso explica la rápida y extensa difusión de los errores, como también la fama de lo malo: pues los prestamistas de opiniones profesionales, o sea, los periodistas y otros por el estilo, solo distribuyen por lo regular falsa mercancía, como los que alquilan disfraces, solo joyas falsas.

13. [Monstruos por exceso.]

99 | Capítulo 8[1]

SOBRE LA TEORÍA DE LA RISA

Mi teoría de la risa se basa también en la oposición entre las representaciones intuitivas y abstractas, explicada en el capítulo anterior y que con tanto hincapié he destacado; por eso, lo que hay que añadir aún a su explicación encuentra su lugar aquí, si bien, de acuerdo con el orden del texto, tendría que aparecer mucho más adelante.

El problema del origen siempre idéntico y del significado verdadero de la risa fue conocido ya por *Cicerón*, aunque también despachado inmediatamente como irresoluble (*De orat[ore]* II, 58). El intento más antiguo que yo conozco de explicar psicológicamente la risa se encuentra en *Hutcheson*, *Introduction into moral philosophy*, Bk. 1, ch. 1, § 14. Un escrito anónimo algo posterior, *Traité des causes physiques et morales du rire*, 1768, tiene su mérito como difusión del tema. En su *Antropología*, § 894, *Platner* ha recopilado las opiniones de los filósofos que desde *Home* a *Kant* han intentado una explicación de aquel fenómeno tan característico de la naturaleza humana. Las teorías de *Kant* y *Jean Paul* sobre la risa son conocidas. Considero superfluo demostrar su incorrección; pues cualquiera que intente reducir a ellas los casos existentes de la risa en la mayoría de los casos se convencerá de su insuficiencia.

Conforme a la explicación que he desarrollado en el primer volumen, el origen de la risa es la paradójica y, por tanto, inesperada subsunción de un objeto bajo un concepto por lo demás heterogéneo a él; por consiguiente, el fenómeno de la risa designa siempre

1. Este capítulo se refiere al § 13 del primer volumen.

la repentina percepción de una incongruencia entre tal concepto y el objeto real pensado con él, es decir, entre lo abstracto y lo intuitivo. Cuanto mayor y más inesperada | sea esa incongruencia en la 100
captación del que ríe, tanto más enérgica resultará su risa. Por lo tanto, en todo lo que suscita risa tiene que poderse demostrar un concepto y un ser individual, esto es, una cosa o un suceso que pueda ciertamente subsumirse bajo aquel concepto y así pensarse en él y que, en cambio, en un respecto distinto y predominante no le pertenezca en absoluto sino que se distinga llamativamente de todas las demás cosas que se piensan con aquel concepto. Cuando, como ocurre a menudo con los chistes, en lugar de tal objeto intuitivo real se presenta un concepto de especie subordinado al concepto superior o de género, entonces la risa no se suscita hasta que la fantasía lo realiza, es decir, lo sustituye con un representante intuitivo, y así tiene lugar el conflicto entre lo pensado y lo intuido. Si se quiere ver el tema explícitamente, se puede reducir toda risa a un silogismo de la primera figura, con una mayor indiscutible y una menor inesperada que en cierta medida se hace valer con simples triquiñuelas; a resultas de esa conexión la conclusión contiene la propiedad de lo irrisorio.

En el primer volumen he considerado superfluo ilustrar esta teoría con ejemplos; pues cualquiera se los puede agenciar fácilmente por sí mismo, reflexionando un poco sobre los casos de la risa que recuerde. Sin embargo, para ayudar a la pereza mental de aquellos lectores que quieran permanecer en estado pasivo, me prestaré a ello. Incluso, en esta tercera edición quiero aumentar y hacer acopio de ejemplos, para que resulte incuestionable que aquí, tras tantos intentos estériles, se ha presentado la verdadera teoría de la risa y resuelto definitivamente el problema ya planteado, pero también despachado, por Cicerón.

Si tenemos en cuenta que para que haya un ángulo se requieren dos líneas que se encuentren y cuando se alargan se corten entre sí, y que, en cambio, la tangente solo toca el círculo en un punto, pero en ese punto tiene que ser paralela a él; y si, conforme a ello, llegamos a la convicción abstracta de la imposibilidad de un ángulo entre la circunferencia y la tangente pero sobre el papel | se nos 101
presenta visiblemente un círculo tal, entonces, eso nos arrancará fácilmente una sonrisa. Lo irrisorio es en este caso extraordinariamente débil: sin embargo, aquí se destaca de forma singular cómo se origina a partir de la incongruencia de lo pensado con lo intuido. Al descubrir tal incongruencia, según pasemos de lo real, es decir, lo intuitivo al concepto o, a la inversa, del concepto a lo real, lo

irrisorio que de ahí surja será un chiste o un disparate, y en el grado sumo, sobre todo en lo práctico, una excentricidad, tal y como se expuso en el texto. Para considerar algunos ejemplos del primer caso, o sea, del chiste, tomemos en primer lugar la conocida anécdota del gascón de quien se rio el rey cuando en el crudo frío invernal le vio con una ligera ropa de verano: «Si Su Majestad se hubiera puesto lo que me he puesto yo, lo encontraría de mucho abrigo»; y, a la pregunta de qué se había puesto, contestó: «Todo mi guardarropa». — Bajo este último concepto se puede pensar, en efecto, tanto como el inabarcable guardarropa de un rey también el único traje de verano de un pobre diablo; pero la visión de su cuerpo tiritando se muestra sumamente incongruente con el concepto. — El público de un teatro en París reclamaba una vez que se tocara «La Marsellesa» y, al no conseguirlo, rompió en gritos y alborotos; de modo que finalmente apareció en el escenario un comisario de policía de uniforme y explicó que no estaba permitido que en el teatro se presentara nada más que lo que se encontraba en el programa. Entonces una voz gritó: «*Et vous, Monsieur, êtes-vous aussi sur l'affiche?*»[2], ocurrencia esta que suscitó una unánime carcajada. Pues aquí la subsunción de lo heterogéneo es inmediatamente clara y sin violencia. — El epigrama:

> *Bav* es el fiel pastor del que dijo la Biblia:
> Cuando su rebaño duerme, él solo sigue despierto,

subsume bajo el concepto de un pastor que vela junto al rebaño dormido al aburrido predicador que ha dormido a toda la comunidad y continúa chillando solo sin que nadie le oiga. — Análogo es el epitafio de un médico: «Aquí yace, como un héroe, y las víctimas yacen a su alrededor»: bajo el concepto de «yacer rodeado de
102 quienes mató», que glorifica al héroe, se subsume | al médico que ha de salvar vidas. — Con mucha frecuencia el chiste consiste en una única expresión mediante la cual se designa el concepto bajo el que se puede subsumir el caso presente, el cual, sin embargo, es totalmente heterogéneo de todo lo demás que con aquel se piensa. Así ocurre en *Romeo*, cuando el vital *Mercutio*, herido de muerte, responde a sus amigos que le prometen visitarle al día siguiente: «Sí, venid, encontraréis en mí un *hombre grave*», concepto bajo el que se incluye aquí al muerto: en inglés se añade además el juego de palabras de que *a grave man* significa a la vez el hombre serio y

2. [¿Y usted, señor, está también en el programa?]

el de la tumba. — De esta clase es también la conocida anécdota del actor Unzelmann: después de que en el Teatro de Berlín se prohibiera terminantemente toda improvisación, tuvo que aparecer a caballo en el escenario y, cuando estaba justamente en el proscenio, el caballo defecó, lo que llevó ya al público a reírse; pero mucho más, cuando Unzelmann dijo al caballo: «¿Qué haces? ¿No sabes que nos está prohibido improvisar?». Aquí la subsunción de lo heterogéneo bajo un concepto más general es muy clara, de ahí que el chiste resulte sumamente acertado y el efecto cómico con él obtenido, manifiestamente acusado. Aquí viene al caso también una noticia del periódico de Hall, de marzo de 1851: «La banda de pícaros judíos de la que hemos hecho mención nos fue de nuevo entregada bajo el debido acompañamiento». Esa subsunción de una patrulla policial bajo una expresión musical es muy acertada, si bien cercana ya al simple juego de palabras. Sí es, en cambio, del tipo que consideramos, el caso de *Saphir* cuando, en una disputa literaria con el actor Angeli, se refirió a él como «Angeli, tan grande de espíritu como de cuerpo» donde, debido a la diminuta estatura del actor, conocida en toda la ciudad, bajo el concepto «grande» se presenta intuitivamente lo inusualmente pequeño. Y así también cuando el mismo *Saphir* denomina las arias de una nueva ópera «buenas conocidas de antiguo», es decir, bajo un concepto que en otros casos sirve de recomendación, presenta justamente la propiedad censurable: e igual si se dijera de una dama en cuyos favores influyen los regalos, que sabe unir lo *utile dulci*[3]; | con lo cual, bajo el concepto 103
de la regla recomendada por Horacio en sentido estético, se presenta lo moralmente indecoroso: y también cuando, para referirse a un burdel, se lo designa como «la discreta morada de los placeres tranquilos». La buena sociedad, que a fin de ser totalmente insípida ha proscrito todas las exteriorizaciones rotundas y con ello todas las expresiones fuertes, para designar cosas escandalosas o de algún modo molestas suele recurrir a expresarlas por medio de conceptos generales, con el propósito de suavizarlas: pero así se subsumen también en estos otras cosas más o menos heterogéneas de aquellas, con lo que se produce el efecto de lo irrisorio en el grado correspondiente. A eso pertenece también el anterior *utile dulci*: e, igualmente: «Ha tenido contrariedades en el baile» cuando ha sido apaleado y echado fuera; o: «Se ha propasado algo con la bebida» cuando está borracho; como también: «La mujer debe tener momentos de debi-

3. [«Lo útil con lo agradable», Horacio, *Arte poética*, 343.]

lidad» cuando pone los cuernos a su marido, etc. Igualmente pertenecen a esto los equívocos, a saber, conceptos que en y por sí mismos no contienen nada indecente pero bajo los cuales el caso presente conduce a una representación indecorosa. En la sociedad son muy frecuentes. Pero un ejemplar perfecto de equívocos cumplidos y grandiosos es el incomparable epitafio de *Justice of peace* de Shenstone que, con su pomposo estilo lapidario, parece hablar de cosas nobles y elevadas, mientras que bajo cada uno de sus conceptos se puede subsumir algo totalmente distinto que no aparece hasta la última palabra como clave inesperada del conjunto; y el lector, riendo a carcajadas, descubre que solamente ha leído un soez equívoco. En esta época peinada a lo liso resulta estrictamente inadmisible citarlo aquí y aún más traducirlo: se encuentra en *Shenstone's Poetical works* con el título *Inscription*. Los equívocos llegan a veces hasta el simple juego de palabras, del que ya se ha dicho lo necesario en el texto.

La subsunción de lo heterogéneo en un respecto bajo un concepto por lo demás adecuado, en la cual se basa todo lo irrisorio, puede también producirse inintencionadamente: por ejemplo, uno
104 de los negros libres de Norteamérica que se esfuerzan | por imitar a los blancos en todo colocó hace poco un epitafio a su hijo muerto que empieza: «Hijo mío, lirio tempranamente quebrado». Si, por contra, se coloca con intención manifiesta una cosa real e intuitiva directamente bajo el concepto de su contrario, surge entonces la trivial y vulgar ironía. Por ejemplo, cuando bajo una fuerte lluvia se dice: «Hoy hace un tiempo agradable»; o, de una novia fea: «Él ha escogido un bello tesoro»; o de un bribón: «Ese hombre honorable», etc. Solo los niños y la gente sin cultura se reirán de algo así: pues aquí la incongruencia entre lo pensado y lo intuido es total. Sin embargo, incluso en esa tosca exageración para lograr lo irrisorio se presenta claramente su carácter fundamental, a saber, la incongruencia mencionada. Algo afín a este género de lo irrisorio es la *parodia*, debido a la exageración y la clara intencionalidad. Su método consiste en introducir bajo los acontecimientos y palabras de un poema o drama serio a personas insignificantes y viles, o bien motivos y acciones mezquinos. Así pues, subsume las realidades vulgares que ella presenta bajo los elevados conceptos ofrecidos en el tema a los que aquellas solo se pueden ajustar en un cierto respecto, mientras que en todo lo demás son sumamente incongruentes con ellos; de este modo la oposición entre lo intuido y lo pensado resalta vivamente. No faltan conocidos ejemplos de esto, por lo que cito solo uno, de *Zobedia*, de *Carlo Gozzi*, acto 4, escena

3, en la que se pone en boca de dos bufones que se han dado de palos y, cansados por ello, están tranquilamente tumbados el uno junto al otro, la famosa estrofa de Ariosto (*Orl. fur.* I, 22) *oh gran bontà de' cavalieri antichi*, etc.[4] De ese tipo es también la aplicación, muy en boga en Alemania, de versos serios, en especial los de Schiller, a acontecimientos triviales, aplicación que contiene claramente una subsunción de lo heterogéneo bajo el concepto general que el verso expresa. Así, por ejemplo, cuando alguien ha realizado una acción típica en él, raramente faltará uno que diga: «En eso conozco yo a mis gentes»[5]. Pero original y muy ingenioso fue
cuando uno | dirigió (no sé cómo de alto) a una joven pareja recién 105
casada cuya mitad femenina le gustaba, las palabras finales de la balada de Schiller *El vecindario*:

Sea yo, permítaseme el ruego,
En vuestro pacto el tercero.

El efecto de lo irrisorio es aquí fuerte e inevitable, ya que bajo los conceptos con los que Schiller nos da a pensar una relación moralmente noble se subsume, y así se piensa, otra prohibida e inmoral, pero todo ello en forma correcta y sin cambio. En todos los ejemplos del ingenio aquí citados encontramos que en un concepto o, en general, en un pensamiento abstracto, bien inmediatamente o bien mediante un concepto más estricto, se subsume algo real que en rigor pertenece a él pero que es enormemente distinto de la verdadera y originaria intención y dirección del pensamiento. Conforme a ello, el ingenio, en cuanto facultad del espíritu, consiste únicamente en la facilidad para encontrar a cada objeto que se presente un concepto con el que pueda ser pensado pero que sea muy heterogéneo de todos los demás objetos que se piensan con él.

La segunda forma de lo irrisorio va, como se mencionó, en dirección opuesta, desde el concepto abstracto hasta el objeto real, o sea, intuitivo, que se piensa con él y que, sin embargo, muestra una incongruencia con él que había pasado inadvertida; de ahí nace una incoherencia y, en la práctica, una acción excéntrica.

4. [*Oh gran bontà de'cavalieri antichi! / Eran rivali, eran di fè diversi, / E si sentian degli aspri colpi iniqui / Per tuta la persona anco dolersi; / E pur per selve oscure e calli obbliqui / Insieme van, senza sospetto aversi*: «Oh, gran bondad de los antiguos caballeros. / Eran rivales, eran de fe diversa, / Y se sentían de los duros y serios golpes / Doloridos en toda su persona; / Pero por selvas oscuras y estrechos senderos, / Caminan juntos, sin ningún recelo», *Orlando furioso* I, 22.]

5. [Schiller, *La muerte de Wallenstein* III, 15.]

Dado que el drama requiere acción, esta forma de lo irrisorio es esencial a la comedia. En eso se basa la observación de *Voltaire*: *J'ai cru remarquer aux spectacles, qu'il ne s'élève presque jamais de ces éclats de rire universels, qu'à l'occasion d'une méprise*[6] (*Préface de l'enfant prodigue*). Como ejemplos de ese género de lo irrisorio pueden valer los siguientes. Cuando alguien manifestó que le gustaba pasear solo, le dijo un austríaco: «A usted le gusta pasear solo; a mí también: así que podemos ir juntos». Se parte del concepto: «Un placer que les gusta a dos personas lo pueden disfrutar en compañía», y se subsume en él el caso que precisamente excluye la
106 compañía; también el sirviente que | frota la raída piel de foca del baúl de su señor con aceite de Macasar para que vuelva a echar pelo, partiendo del concepto «el aceite de Macasar hace crecer el pelo»; y los soldados en el puesto de guardia que permiten a uno que acaban de detener jugar con ellos a las cartas pero, debido a que hace trampas y provoca una pelea, lo echan a la calle: ellos se dejan guiar por el concepto general «a los malos compañeros se les echa fuera», pero olvidan que él es al mismo tiempo un arrestado, es decir, uno al que deben retener. — Dos jóvenes campesinos habían cargado sus escopetas con perdigones gordos y querían sacarlos para sustituirlos por otros más finos, pero sin perder la pólvora. Entonces uno colocó el orificio de salida del cañón en su sombrero, que tomó entre las piernas, y dijo al otro: «Ahora dispara muy despacio, despacio, y entonces salen primero los perdigones». El partía del concepto: «El retardo de la causa trae el retardo del efecto». — También son ejemplos de esto la mayoría de las acciones de Don Quijote, quien subsume bajo conceptos que ha creado a partir de los libros de caballerías las realidades que se le presentan y que son altamente heterogéneas de aquellos; por ejemplo, para ayudar a los oprimidos libera a los galeotes. También pertenecen a esto todas las acciones de Münchhausen: si bien no se trata de acciones disparatadas que se hayan realizado, sino de historias imposibles con las que se embauca al oyente como si hubieran ocurrido realmente. En ellas el hecho es siempre concebido de tal modo que simplemente *in abstracto*, pensado comparativamente *a priori*, parece posible y plausible: pero luego, cuando se desciende a la intuición del caso individual, o sea, *a posteriori*, se pone de relieve lo imposible del asunto, incluso lo absurdo de la suposición, y se provoca la risa por la manifiesta incongruencia de lo intuido con lo pensado; por

6. [He creído observar en los espectáculos, que casi nunca se llega a esas carcajadas generales más que con ocasión de una acción equivocada.]

ejemplo, cuando las melodías congeladas en la corneta se deshielan en el cálido aposento; cuando en una severa helada, Münchausen, sentado en un árbol, tira hacia arriba el cuchillo que se le ha caído con el chorro helado de su orina, etc. De este tipo es también la historia de dos leones que de noche rompen el muro que los separa y en su furor se devoran mutuamente; de modo que por la mañana solo se encuentran las dos colas.

| Aún hay casos de lo irrisorio allá donde el concepto bajo el 107
que se incluye lo intuitivo no necesita ser expresado ni indicado, sino que en virtud de la asociación de ideas se presenta a la conciencia por sí mismo. *Garrick* rompió a reír en medio de una tragedia porque un carnicero que estaba en el parterre, para secarse el sudor había puesto entretanto su peluca a su gran perro que, apoyado con las patas delanteras en el límite del parterre, contemplaba el escenario; su risa se debía a que *Garrick* partía del concepto mentalmente añadido de un espectador. Precisamente en eso se basa el que ciertas formas animales como el mono, el canguro, las liebres saltarinas y otras similares nos parezcan a veces cómicas, ya que la semejanza con el hombre que hay en ellas nos da lugar a subsumirlas bajo el concepto de la forma humana, y partiendo a su vez de esta percibimos su incongruencia.

Los conceptos cuya manifiesta incongruencia con la intuición nos hacen reír son, bien de otro, o bien de uno mismo. En el primer caso nos reímos del otro: en el segundo sentimos una sorpresa a menudo agradable, o al menos divertida. Los niños y los hombres rudos se ríen por los sucesos más nimios, hasta adversos, cuando les resultan inesperados, probando así el error de su concepto preconcebido. — Por lo regular, la risa es un estado placentero: la percepción de la incongruencia de lo pensado con lo intuido, es decir, con la realidad, nos produce alegría y nos entregamos gustosos a la agitación convulsiva que esa percepción suscita. La razón de ello radica en lo siguiente: al ponerse repentinamente de manifiesto aquel conflicto entre lo intuido y lo pensado, lo intuido mantiene siempre un indudable derecho: pues no está sometido al error, no precisa de ninguna acreditación externa sino que se representa a sí mismo. Su conflicto con lo pensado se debe a que este con sus conceptos abstractos no puede descender a la infinita diversidad y matizaciones de lo intuitivo. Esa victoria del conocimiento intuitivo sobre el pensamiento nos alegra. Pues el intuir es la forma de conocimiento originaria, inseparable de la naturaleza animal, | en la que 108
se presenta todo lo que da a la voluntad una satisfacción inmediata: es el medio del presente, del placer y de la alegría: y además no está

vinculada a ningún esfuerzo. Lo contrario vale del pensar: es la segunda potencia del conocimiento, cuyo ejercicio exige siempre algún esfuerzo, a menudo significativo, y cuyos conceptos se oponen con tanta frecuencia a la satisfacción de nuestros deseos inmediatos, al proporcionar el medio del pasado, del futuro y de la seriedad, el vehículo de nuestros temores, de nuestro arrepentimiento y de todas nuestras inquietudes. De ahí que tenga que ser divertido ver por una vez a la razón, esa mentora estricta, infatigable y cargante, ser declarada culpable de insuficiencia. Por eso también los gestos de la risa son muy semejantes a los de la alegría.

Debido a la carencia de razón, o sea, de conceptos generales, el animal es tan incapaz de reír como de lenguaje. Ese es, por tanto, un privilegio y un rasgo característico del hombre. Sin embargo, dicho sea de paso, también su único amigo, el perro, aventaja a todos los demás animales en un acto análogo, propio y característico solo de él, a saber, en el meneo de la cola tan expresivo, amistoso y honrado. ¡Con qué ventaja contrasta, frente a las reverencias y las irónicas muestras de cortesía de los hombres, ese saludo que la naturaleza le ha otorgado y que es mil veces más sincero, al menos para el presente, que las afirmaciones de amistad y afecto de aquellos!

Lo contrario de la risa y la broma es la *seriedad*. Por lo tanto, esta consiste en la conciencia del acuerdo perfecto y la congruencia del concepto o el pensamiento con lo intuitivo o la realidad. El serio está convencido de que piensa las cosas tal como son y de que son tal como las piensa. Precisamente por eso, el tránsito de la profunda seriedad hasta la risa es especialmente fácil y se lleva a cabo por pequeñeces; porque cuanto más perfecta parece aquella concordancia supuesta por la seriedad, con mayor facilidad es suprimida por una pequeña incongruencia que surge inesperadamente. De ahí que cuanto más capaz sea un hombre de una total seriedad, más efusiva-
109 mente pueda reír. Los hombres cuya risa resulta siempre | afectada
y forzada son de poco peso intelectual y moral; como también, en general, el tipo de risa y del motivo que la provoca son muy característicos de la persona. El hecho de que las relaciones sexuales suministren la materia de broma más fácil, siempre dispuesta y accesible incluso para el más flojo ingenio, como lo demuestra la abundancia de las obscenidades, no podría ser así si en su fondo no se hallara la más profunda seriedad.

El que la risa de los demás por aquello que hacemos o decimos en serio nos hiera tanto se debe a que expresa que entre nuestros conceptos y la realidad objetiva existe una notable incongruencia.

Por la misma razón es ofensivo el predicado «ridículo» [*lächerlich*]. La verdadera risa burlona grita triunfante al adversario vencido cuán incongruentes eran los conceptos que abrigaba con la realidad que ahora se le manifiesta. Nuestra propia risa amarga, cuando se nos manifiesta terriblemente la verdad con la que se muestran ilusorias las expectativas que manteníamos, es la viva expresión del descubrimiento de la incongruencia entre los pensamientos sobre los hombres o el destino que con una necia confianza abrigábamos, y la realidad que ahora se desvela.

Lo *intencionadamente* irrisorio es la broma: es el empeño por abrir camino a una discrepancia entre los conceptos de otro y la realidad, dislocando una de las dos cosas; mientras que su opuesto, la seriedad, consiste en una exacta concordancia entre ambos, al menos pretendida. Mas cuando la broma se esconde tras la seriedad, entonces nace la *ironía*: por ejemplo, cuando admitimos con aparente seriedad las opiniones del otro, contrarias a las nuestras, y simulamos compartirlas con él; hasta que finalmente el resultado le deja desconcertado tanto con nosotros como con ellas. Así se condujo Sócrates con Hipias, Protágoras, Gorgias y otros sofistas, y en general con todos sus interlocutores. — Lo inverso de la ironía sería entonces la seriedad oculta tras la broma, y eso es el *humor*. Se lo podría designar como el doble contrapunto de la ironía. — Explicaciones como «el humor es la mutua penetración de lo finito y lo
infinito» | no expresan nada más que la total incapacidad de pensar 110
de aquellos que encuentran su satisfacción en tales muletillas vacías. — La *ironía* es objetiva, es decir, dirigida a los demás; el *humor*, en cambio, es subjetivo, esto es, existe ante todo solo para el propio yo. Conforme a ello, las piezas maestras de la ironía se encuentran en los antiguos, las del humor, en los modernos. Pues, considerado de cerca, el humor se basa en un ánimo subjetivo, pero serio y elevado, que entra involuntariamente en conflicto con un mundo exterior vulgar, muy heterogéneo de él, del que no se puede apartar ni tampoco abandonarse a él; por eso, para mediar entre ambos, intenta pensar su propia opinión y aquel mundo externo con los mismos conceptos, que de este modo mantienen una doble incongruencia, bien en uno o en otro sentido, con la realidad pensada en ellos; así se produce el efecto de lo intencionadamente irrisorio, es decir, de la broma, tras la cual se oculta y se trasluce, sin embargo, la más honda seriedad. Si la ironía comienza con un gesto serio y acaba riendo, en el humor ocurre lo contrario. Como ejemplo de este puede valer la expresión de Mercutio antes citada. Igualmente, en *Hamlet*: «—*Polonio*: Señor mío, quisiera respetuosamente des-

pedirme de Vos. —*Hamlet*: Nada obtendrías de mí que con mayor gusto os concediera; excepto mi vida, excepto mi vida, excepto mi vida». Luego, en la representación teatral en la corte, dice Hamlet a Ofelia: «¿Qué debería hacer un hombre más que estar alegre? Pues mira simplemente cómo se ve disfrutar a mi madre, y mi padre lleva solo dos horas muerto. —*Ofelia*: El doble de dos meses, mi señor. —*Hamlet*: ¿Tanto tiempo? ¡Entonces que lleve luto el diablo! Yo me voy a hacer un traje alegre»[7].— También en el *Titán* de *Jean Paul*, cuando *Schoppe*, que se ha puesto melancólico y medita sobre sí mismo, mirando repetidamente sus manos, se dice: «Aquí está sentado un señor en persona, y yo en él: ¿pero quién es él?»[8]. Como verdadero humorista se presenta Heinrich Heine, en su *Romancero*: tras todas sus bromas y chistes observamos una profunda seriedad que se avergüenza de presentarse desvelada. — Por consiguien-
111 te, el humorismo [*Humor*] se basa en un particular | tipo de *humor* [*Laune*] (probablemente de Luna), concepto con el que se piensa, en todas sus modificaciones, un decidido predominio de lo subjetivo sobre lo objetivo en la captación del mundo externo. También toda representación poética o artística de una escena cómica o incluso burlesca, en cuanto su fondo oculto transluce un pensamiento serio, es producto del humor, es decir, humorística. A ello pertenece, por ejemplo, un grabado en color de *Tischbein*: representa una habitación totalmente vacía iluminada solamente por el fuego que arde en la chimenea. Ante ella está un hombre con chaleco, de tal modo que, partiendo de sus pies, la sombra de su persona se extiende por toda la habitación. «Ese es uno —comentó *Tischbein* al respecto— a quien nada en el mundo le ha salido bien y que nada ha conseguido: ahora se alegra de poder proyectar una sombra tan grande.» Pero si hubiera de expresar la seriedad oculta bajo esa broma, podría hacerlo de la mejor manera mediante los siguientes versos, tomados del poema persa *Anvari Soheili*:

Si la posesión de un mundo se te ha desvanecido
No sufras por ello, no es nada;
Y si has conseguido poseer un mundo
No te alegres de ello, no es nada.
Pasan los dolores y las dichas
Todo pasa en el mundo, no es nada[9].

7. [*Hamlet* II, 2 y III, 2.]
8. [Jean Paul, *Titan*, vol. 4, *Jobelperiode* 31, ciclo 121.]
9. [Lema de *Gulistan*, de M. Sadi, Leipzig, 1846.]

El que hoy en día en la literatura alemana «humorístico» se utilice siempre invariablemente en el sentido de «cómico», se debe al miserable intento de dar a las cosas un nombre más distinguido del que les corresponde, a saber, el de una clase superior a ellas: así, cualquier fonda pretende llamarse hotel; cualquier cambista, banquero; cualquier barraca de feria, circo; cualquier concierto, academia de música; el mostrador de la tienda, despacho; el alfarero, artista del barro; por lo tanto, cualquier bufón, humorista. La palabra *humor* está tomada de los ingleses para delimitar y designar una forma de lo irrisorio totalmente peculiar, incluso, como antes se indicó, afín a lo sublime, y que ellos fueron los primeros en observar; y no para denominar con ella cualquier chanza y cualquier
bufonada, como ocurre hoy | en Alemania, de forma general y sin 112
oposición, por parte de los literatos y eruditos; porque el verdadero concepto de aquella variante, de aquella dirección del espíritu, de aquel hijo de lo irrisorio y lo sublime, sería demasiado sutil y demasiado elevado para su público, para contentar al cual se esfuerzan por achatar y vulgarizarlo todo. «Palabras elevadas y viles significados» es en general el lema de la noble «actualidad»: por eso hoy en día se llama humorista al que antes se llamaba bufón.

Capítulo 9[1]

SOBRE LA LÓGICA EN GENERAL

Lógica, dialéctica y retórica forman un conjunto, al constituir la totalidad de una *técnica de la razón*, título bajo el que han de ser enseñadas asimismo conjuntamente: lógica como técnica del propio pensamiento, dialéctica como técnica de la discusión con otro y retórica como técnica de hablar a muchos (*concionatio*); correspondiéndose así con el singular, dual y plural, como también con el monólogo, diálogo y panegírico.

Por *dialéctica* entiendo yo, de acuerdo con *Aristóteles*, (*Metaph.* III, 2 y *Analyt. post.* I, 11) el arte del diálogo dirigido a la búsqueda común de la verdad, en particular la filosófica. Mas un diálogo de esa clase se convierte necesariamente, en mayor o menor medida, en controversia; por eso la *dialéctica* puede también definirse como el arte de disputar. Ejemplos y modelos de la dialéctica los tenemos en los diálogos platónicos: pero por la verdadera teoría de la misma, por la técnica de la disputa o erística, se ha hecho hasta ahora muy poco. Yo he elaborado un ensayo de ese tipo y dado prueba de él en el segundo volumen de los *Parerga*; de ahí que pase totalmente por alto la dilucidación de esa ciencia.

113 | Las figuras retóricas son a la retórica aproximadamente lo que las del silogismo a la lógica, aunque en todo caso, merecedoras de consideración. En tiempos de Aristóteles no parecen haber sido aún objeto de investigación teórica; pues él no habla de ellas en ninguno

1. Este capítulo, junto con el siguiente, hace referencia al § 9 del primer volumen.

de sus tratados de retórica, y a ese respecto somos remitidos a Rutilio Lupo, el epitomador de un Gorgias posterior.

Las tres ciencias tienen como punto en común el que, sin haberlas aprendido, seguimos sus reglas, que de hecho no se abstraen más que a partir de ese ejercicio natural. De ahí que, aun teniendo mucho interés teórico, tengan escasa utilidad práctica: en parte, porque ellas proporcionan ciertamente la regla, pero no el caso en que se aplica; y, en parte, porque en la práctica normalmente no hay tiempo para recordar la regla. Así que aquellas ciencias solo enseñan lo que uno por sí mismo sabe y practica: no obstante, el conocimiento abstracto de las mismas es de interés e importancia. No será fácil que la *lógica* tenga utilidad práctica, al menos para el propio pensamiento. Pues los defectos de nuestros propios razonamientos no se encuentran casi nunca en la inferencia ni por lo general en la forma sino en los juicios, es decir, en la materia del pensar. En cambio, en la controversia podemos a veces sacar alguna utilidad práctica de la lógica, en tanto que podemos reducir a la estricta forma del silogismo regular la engañosa argumentación del contrario, más o menos intencionada, que él presenta tras el ornamento y la envoltura de un discurso ininterrumpido; y entonces podemos mostrarle sus faltas contra la lógica, por ejemplo, la inversión simple de un juicio universal afirmativo, silogismos con cuatro términos, silogismos desde la consecuencia a la razón, silogismos de la segunda figura de premisas puramente afirmativas, y otras por el estilo.

Me parece que la teoría de las *leyes del pensar* podría simplificarse si se formularan solo dos de ellas, a saber, la de tercio excluso y la de razón suficiente. La primera rezaría así: «A cada sujeto se le puede o atribuir o negar cualquier predicado». Aquí, en el «o... o», se incluye ya que no puedan darse ambos al mismo tiempo y, por lo tanto, justo aquello que afirman la ley de identidad y la de contradicción: estas se añadirían, pues, como corolario de aquel principio,
| que dice que dos esferas conceptuales cualesquiera han de pensar- 114
se o como unidas o como separadas, pero nunca como ambas cosas a la vez; por tanto, que allá donde se combinan palabras que expresan este último caso, esas palabras designan un proceso de pensamiento impracticable: percatarse de esa impracticabilidad es el sentimiento de la contradicción. — La segunda ley del pensamiento, el principio de razón, sostiene que el anterior afirmar o negar tiene que estar determinado por algo distinto del juicio mismo, que puede ser una intuición (pura o empírica) o simplemente otro juicio: eso otro y distinto se llama entonces la razón del

juicio. En la medida en que un juicio satisface la primera ley del pensar, es *pensable*; en tanto satisface la segunda, es *verdadero*, al menos lógica o formalmente verdadero, cuando la razón del juicio es a su vez solo un juicio. La verdad material o absoluta es siempre la relación entre un juicio y una intuición, es decir, entre la representación abstracta y la intuitiva. Esta relación es o inmediata o mediada por otro juicio, es decir, por otra representación abstracta. Conforme a ello, es fácil ver que una verdad nunca puede invalidar las otras, sino que todas tienen en último término que estar en consonancia; porque en lo intuitivo, su fundamento común, no es posible ninguna contradicción. Por eso ninguna verdad ha de temer las otras. El engaño y el error, en cambio, han de temer toda verdad; porque, debido al encadenamiento lógico de todas, hasta la más alejada tiene que transmitir alguna vez su choque con cualquier error. Esta segunda ley del pensamiento es, por consiguiente, el punto de contacto de la lógica con aquello que ya no es lógica sino materia del pensamiento. Por lo tanto, es en el acuerdo de los conceptos o las representaciones abstractas con lo dado en la representación intuitiva, en lo que consiste, desde el lado del objeto, la *verdad* y, desde el lado del sujeto, el *saber*.

Expresar la anterior unión o separación de dos esferas conceptuales constituye la función de la cópula: «es — no es». Con ella se pueden expresar todos los verbos a través de su participio. Por eso todo juzgar consiste en usar un verbo, y viceversa. Según ello, el
115 significado de la cópula consiste | en que en el sujeto se ha de pensar también el predicado, y nada más. Y ahora considérese en dónde acaba el contenido del infinitivo de la cópula: «ser». Y, sin embargo, este es el tema principal de los profesores de filosofía del tiempo presente. Aunque no hay que tomarlos tan al pie de la letra: la mayoría, en efecto, no quieren designar con él nada más que las cosas materiales, el mundo corpóreo, al que ellos, como perfectos realistas ingenuos, en el fondo de su alma le atribuyen la máxima realidad. Pero hablar tan directamente de los cuerpos les parece demasiado vulgar: por eso dicen «el ser», que les suena más elegante, pensando con ello en las mesas y sillas que tienen delante.

«Pues, porque, por qué, por eso, o sea, puesto que, aunque, ciertamente, sin embargo, si... entonces, o... o», y muchas otras parecidas, son propiamente *partículas lógicas*, ya que su único fin es expresar la parte formal del proceso del pensamiento. Por eso son una valiosa propiedad de un lenguaje y no todos las poseen en la misma cantidad. En concreto, *zwar* (la contracción de «es verdad») parece pertenecer exclusivamente a la lengua alemana: se refiere

siempre a un *pero* que le sigue o se le añade, al igual que *si* a *entonces*.

La regla lógica de que los *juicios singulares* según la cantidad, o sea, los que tienen por sujeto un *concepto singular* (*notio singularis*) han de ser tratados como los *juicios universales*, se basa en que de hecho son juicios universales, con la mera particularidad de que su sujeto es un concepto que solo puede verificarse con un único objeto real y por tanto no abarca más que uno: así ocurre cuando el concepto se designa con un nombre propio. Pero eso se toma en consideración solo cuando se va desde la representación abstracta hasta la intuitiva, o sea, cuando se quiere realizar los conceptos. En el pensamiento mismo, al operar con los juicios, no surge ninguna diferencia; porque precisamente entre los conceptos singulares y los generales no hay ninguna diferencia lógica: «Immanuel Kant» significa lógicamente «*todo* Immanuel Kant». En consecuencia, la cantidad de los juicios es solo de dos clases: universales y particulares. Una *representación individual* no puede ser el sujeto de un juicio, porque no es nada abstracto, nada pensado sino intuitivo: todo concepto, | en cambio, es esencialmente general y todo juicio 116
ha de tener un *concepto* por sujeto.

La diferencia de los *juicios particulares* (*propositiones particulares*) con los *universales* se funda a menudo en la simple circunstancia externa y contingente de que el lenguaje no tiene ninguna palabra para expresar por sí mismo la parte del concepto general a desgajar aquí y que constituye el sujeto de tal juicio, en cuyo caso el juicio particular sería muchas veces universal. Por ejemplo, el juicio particular: «Algunos árboles tienen agallas» se convierte en universal porque se tiene una palabra específica para esa ramificación del concepto de árbol: «Todos los robles tienen agallas». Igual ocurre con el juicio: «Algunos hombres son negros» en relación con «Todos los moros son negros». Aquella diferencia puede también basarse en que en la mente del que juzga el concepto que pone como sujeto del juicio particular no se ha separado claramente del concepto general cuya parte designa; en otro caso, él habría podido enunciar un juicio universal en lugar de ese: por ejemplo, en lugar del juicio: «Algunos rumiantes tienen incisivos superiores», este: «Todos los rumiantes sin cuernos tienen incisivos superiores».

El *juicio hipotético y el disyuntivo* son declaraciones sobre la relación de dos juicios categóricos (en el disyuntivo también de más) entre sí. El *juicio hipotético* dice que de la verdad del primero de los dos juicios categóricos aquí vinculados depende la del segundo, y de la falsedad del segundo, la del primero; o sea, que esas dos

proposiciones están en relación directa por lo que respecta a la verdad y la falsedad. — Por el contrario, el *juicio disyuntivo* dice que de la verdad de uno de los juicios categóricos aquí ligados depende la falsedad de los otros, y viceversa; así que esas proposiciones están en conflicto por lo que respecta a la verdad y la falsedad. — La *pregunta* es un juicio de cuyas tres partes una queda abierta: o bien la cópula: «¿Es Cayo romano, o no?», o bien el predicado: «¿Es Cayo romano, u otra cosa?», o bien el sujeto: «¿Es *Cayo* un romano o lo es otro?». — El lugar del concepto que se deja aquí abierto puede también estar totalmente vacío, por ejemplo, ¿*Qué* es Cayo?, ¿*Quién* es un romano?

117 |La ἐπαγωγή, *inductio*, es en Aristóteles lo contrario de la ἀπαγωγή[2]. Ésta prueba la falsedad de una proposición mostrando que lo que se seguiría de ella no es verdadero, o sea, por medio de la *instantia in contrarium*[3]. La ἐπαγωγή, en cambio, prueba la verdad de una proposición mostrando que lo que de ella se seguiría es

2. Conviene hacer aquí algunas matizaciones acerca de la ἀπαγωγή aristotélica a fin de esclarecer el sentido de este texto de Schopenhauer. Del verbo griego ἀπάγω («llevar algo fuera de un lugar», «apartar de algo»), el término ἀπαγωγή designa la acción y efecto de apartar algo de un lugar o cosa, y se traduce habitualmente en lógica como «reducción» (nunca como «deducción», tal y como hace Hübscher). Aristóteles utiliza en algunas ocasiones (p. ej., *Analytica priora* I, 50a 31, II, 65b 19) este término para referirse a la reducción al absurdo (εἰς τὸ ἀδύνατον ἀπαγωγή [reducción a lo imposible]), si bien en la mayoría de los casos emplea en este sentido las expresiones διὰ τοῦ ἀδυνάτου συλλογισμός [silogismo *per impossibile*] (II, 61a 19 y 33, II 62b 10 y 25-26, entre otros), o también διὰ τοῦ ἀδυνάτου δεῖξις / ἀπόδειξις [demostración *per impossibile*] (I, 39b 34, I, 45a 36). En un sentido técnico, Aristóteles reserva el término ἀπαγωγή para referirse a aquellos casos en que «es evidente que el primer término se aplica al término medio, pero que el término medio se aplica al último término no es obvio, si bien es más probable o no menos probable que la conclusión; o cuando no hay muchos términos intermedios entre el último y el medio; pues en todos esos casos el resultado es que nos acercamos al conocimiento» (*Analytica priora* II, 68b 20-24). La ἀπαγωγή, en este sentido, es un método cognoscitivo que consiste en reducir un problema a otro de más fácil solución o, en términos lógicos, en buscar la premisa menor de una deducción, premisa que representaría la condición de una conclusión bajo la regla establecida por la premisa mayor. En este sentido, Peirce, en nuestros días, ha hablado de la abducción como un tipo de inferencia, distinto de la inducción y la deducción, utilizado en los procesos de explicación y descubrimiento, y de carácter hipotético. Puede considerarse de este tipo el diagnóstico de una enfermedad a partir de la descripción general de la misma y la sintomatología presentada en el caso concreto. De aquí puede inferirse que Schopenhauer no se está refiriendo aquí a la ἀπαγωγή aristotélica en sentido estricto, sino a la reducción al absurdo, pues solo en esa acepción pueden interpretarse con sentido sus observaciones. [*N. de la T.*]

3. [Ejemplo en contra.]

verdadero. Esta nos lleva por medio de ejemplos a aceptar un supuesto, igual que la ἀπαγωγή nos lleva a rechazarlo. Así que la ἐπαγωγή o inducción es un razonamiento desde las consecuencias a la razón y, por cierto, *modo ponente*: pues a partir de una pluralidad de casos formula la regla de la que estos son a su vez consecuencias. Precisamente por eso no es totalmente segura sino que aporta a lo sumo una probabilidad muy alta. No obstante, esa inseguridad *formal* puede, en virtud de la cantidad de consecuencias enumeradas, dar cabida a una seguridad *material*, de forma semejante a como en la matemática los números irracionales pueden llegar a estar infinitamente cerca de la racionalidad gracias a las fracciones decimales. La ἀπαγωγή, por el contrario, es ante todo el razonamiento desde la razón a las consecuencias, si bien procede *modo tollente*, al demostrar la inexistencia de una consecuencia necesaria, suprimiendo así la verdad de la supuesta razón. Precisamente por eso es siempre plenamente cierta y con un solo ejemplo seguro *in contrario* ofrece más de lo que la inducción, con innumerables ejemplos, aporta a favor de la proposición planteada. Tanto más fácil es refutar que demostrar, demoler que construir.

Capítulo 10

SOBRE LA SILOGÍSTICA

Aun cuando es muy difícil plantear una visión nueva y correcta acerca de un tema que ha sido tratado desde hace más de dos mil años por innumerables autores y cuyo conocimiento no se incrementa por experiencia, ello no me ha de retener de someter al examen de los pensadores el ensayo siguiente.

Un razonamiento es la operación de nuestra razón en virtud de la cual, a partir de dos juicios y mediante la comparación de los
118 mismos, | resulta un tercero sin tener que recurrir a ningún otro conocimiento. La condición para ello es que esos dos juicios tengan *un* concepto en común: pues si no, son extraños entre sí y sin lazo de unión alguno. Pero bajo esa condición se convierten en padre y madre de un hijo que posee algo de los dos. Además, la mencionada operación no es un acto del libre arbitrio sino de la razón que, entregada a la consideración de tales juicios, lo realiza por sí misma y según sus propias leyes: en esa medida se trata de un acto objetivo, no subjetivo, y sometido por ello a las más estrictas reglas.

Ocasionalmente se plantea la pregunta de si el que realiza un razonamiento, con la nueva proposición que surge llega realmente a conocer algo nuevo, algo que antes le fuera desconocido. — No estrictamente hablando, pero sí en cierta medida. Lo que él llega a conocer estaba ya en aquello que sabía: así que él ya lo sabía. Pero no sabía que lo conocía, lo cual es como cuando uno tiene algo pero no sabe que lo tiene; eso es lo mismo que si no tuviera nada. En efecto, lo sabía solo *implicite*, ahora lo sabe *explicite*: mas esa diferencia puede ser tan grande que la conclusión aparezca como una nueva verdad. Por ejemplo:

Todos los diamantes son piedras;
Todos los diamantes son combustibles:
Luego algunas piedras son combustibles.

La esencia del razonamiento radica, pues, en que llegamos a tener clara conciencia de haber pensado el enunciado de la conclusión ya en las premisas: es, por consiguiente, un medio para llegar a tener más clara conciencia del propio conocimiento, a conocer más de cerca o a percatarse de lo que uno sabe. El conocimiento que proporciona la conclusión estaba *latente*, de ahí que tuviera tan poco efecto como el que tiene el calor latente sobre el termómetro. Quien tiene sal tiene también cloro; pero es como si no lo tuviera: pues solo cuando se desliga químicamente puede actuar como cloro; así que hasta entonces no lo posee realmente. Lo mismo ocurre con el provecho que ofrece un simple razonamiento a partir de premisas ya conocidas: por medio de él, un conocimiento antes *atado* o *latente* se hace *libre*. Estas comparaciones podrían, ciertamente, parecer algo exageradas, pero no lo son. Pues debido a que muchos de los posibles razonamientos a partir de nuestros conoci-
mientos | los llevamos a cabo muy pronto, con gran rapidez y sin 119
formalidad, no nos queda ningún recuerdo claro de los mismos; y así parece que ninguna premisa de posibles razonamientos permanece mucho tiempo sin ser utilizada, sino que para todas las premisas que se encuentran en el dominio de nuestro saber tenemos ya dispuestas las conclusiones. Solo que esto no ocurre siempre: antes bien, dos premisas pueden tener una existencia aislada en nuestra mente durante largo tiempo, hasta que finalmente una ocasión las reúne y entonces surge repentinamente la conclusión, igual que del acero y la piedra no surge la chispa hasta que se ha golpeado uno con otro. En realidad, las premisas tomadas desde fuera se encuentran a menudo en nosotros durante largo tiempo, bien como opiniones teóricas o como motivos que dan lugar a resoluciones; a través en parte de actos de pensamiento confusamente conscientes y hasta carentes de palabras, son comparadas con nuestro restante acopio de conocimientos, rumiadas y, por así decirlo, removidas unas con otras, hasta que finalmente la mayor correcta encuentra la correcta menor, luego se colocan convenientemente y ahí está de pronto la conclusión, igual que una luz que sale repentinamente y sin nuestra intervención, como si fuera una inspiración: entonces no comprendemos cómo ni nosotros ni los demás hemos sabido eso durante tanto tiempo. Desde luego, en una mente bien organizada ese proceso se desarrolla más rápida y fácilmente que en una mente

vulgar: y justamente porque se lleva a cabo espontáneamente, incluso sin una clara conciencia, no se puede aprender. Por eso dijo *Goethe*:

> Cuán fácil sea algo,
> Lo sabe quien lo ha inventado y quien lo ha conseguido[1].

Como parábola del proceso de pensamiento descrito se pueden considerar aquellos candados compuestos de anillos con letras: colgados en la maleta de un carruaje, son agitados durante largo tiempo, hasta que al final las letras de la palabra se juntan adecuadamente y el candado se abre. Por lo demás, hay que tener aquí en cuenta que el silogismo consiste en el curso mismo del pensamiento, pero las palabras y proposiciones mediante las cuales lo expresamos designan simplemente la huella que queda del mismo: son a él lo que las figuras nodales de arena a los tonos cuyas vibraciones representan. Cuando queremos meditar algo, juntamos nuestros
120 datos, estos se concretan en juicios que son rápidamente ligados | y comparados, con lo que inmediatamente se sacan las posibles conclusiones de ellos, mediante el uso de las tres figuras del silogismo; sin embargo, y debido a la gran rapidez de esas operaciones, se utilizan pocas palabras, a veces ninguna, y solo la conclusión es expresada formalmente. Y así ocurre también a veces que, al haber adquirido conciencia de alguna verdad nueva, bien por esa vía o por la puramente intuitiva, es decir, mediante un feliz *apperçu*, buscamos las premisas de las que ella es conclusión, es decir, pretendemos formular una demostración de ella: pues por lo regular los conocimientos existen antes que sus demostraciones. Entonces rebuscamos entre el acopio de nuestros conocimientos para ver si podemos encontrar en ellos alguna verdad en la que estuviera ya contenida *implicite* la que se acaba de descubrir, o dos proposiciones de cuya unión surgiera esta como resultado. En cambio, todo proceso judicial nos ofrece el silogismo más formal y grandioso y, por cierto, en la primera figura. La infracción civil o penal en virtud de la cual se entabla la demanda, es la menor: esa es formulada por el demandante. La ley para tal caso es la mayor. La sentencia es la conclusión que, por ello, es simplemente «dictada» [*erkannt*] por el juez como algo necesario.

Quisiera ahora intentar ofrecer la exposición más simple y correcta del verdadero mecanismo del razonamiento.

1. [Goethe, *Diván de Oriente y Occidente* VI, 4.]

El *juzgar*, ese proceso de pensamiento elemental y de suma importancia, consiste en comparar dos *conceptos*; el *razonar*, en comparar dos *juicios*. No obstante, en los manuales se suele reducir el razonamiento a una comparación de *conceptos*, solo que de *tres*; pues, en efecto, a partir de la relación que dos de esos conceptos tienen con el tercero se conocería la que tienen entre sí. Tampoco se puede negar que esta consideración sea verdadera, y además tiene la ventaja de hacer el asunto fácilmente comprensible, ya que da ocasión a aquella exposición intuitiva por medio de esferas conceptuales dibujadas que elogié en el texto. Pero me parece | que 121
aquí, como en muchos casos, la comprensión se consigue a costa de la profundidad. Con ello no se conoce el verdadero proceso mental del razonar, con el que están íntimamente unidas las tres figuras silogísticas y su necesidad. En efecto, al razonar *no* operamos con meros *conceptos* sino con *juicios* completos, a los que es absolutamente esencial la cualidad —que se encuentra solamente en la cópula y no en los conceptos—, como también la cantidad; y a ellas se añade también incluso la modalidad. Aquella explicación del razonamiento como relación de *tres conceptos* tiene el defecto de descomponer inmediatamente los juicios en sus últimos elementos constitutivos (los conceptos), con lo que desaparece el lazo de unión entre ellos y se pierde de vista lo característico de los juicios *como tales* y en su totalidad, que es precisamente lo que acarrea la necesidad de la conclusión que surge de ellos. De este modo cae en un fallo que es análogo al que se produciría en la química orgánica si, por ejemplo, al analizar las plantas las descompusiéramos inmediatamente en sus elementos *últimos*, con los que en todas se obtendría carbono, hidrógeno y oxígeno pero se perderían las diferencias específicas; para obtener estas hay que quedarse en los elementos *próximos*, los llamados alcaloides, y cuidarse de descomponer estos a su vez. — A partir de tres *conceptos* dados no se puede obtener ninguna conclusión. Es verdad que se dice: la relación de dos de ellos con un tercero tiene que estar ahí dada. Pero la expresión de esa relación la constituyen justamente los *juicios* que conectan aquellos conceptos: así que son los *juicios*, no los meros conceptos, la materia del razonamiento. Por consiguiente, el razonar es en esencia una comparación de dos *juicios*: con estos y los pensamientos expresados con ellos, y no simplemente con tres conceptos, se efectúa el proceso del pensamiento en nuestra mente, aun cuando este no se designe con palabras, en parte o en absoluto; y como tal, como una unión de los juicios completos e indivisos, ha de ser considerado para entender verdaderamente el proceso técni-

co del razonamiento, de donde luego resultará también la necesidad de las tres figuras silogísticas realmente acordes a la razón.

122 Así como en la exposición de la silogística mediante | *esferas conceptuales* estas se piensan con la imagen de los círculos, también en la exposición mediante *juicios* completos hay que representarse estos bajo la imagen de varas que se mantienen unidas, bien por uno o por el otro extremo, a fin de compararlas: y las distintas formas en las que eso se puede hacer son las tres figuras. Dado que cada premisa contiene su sujeto y su predicado, hay que representarse esos dos conceptos como situados en los dos extremos de cada vara. Los dos juicios se comparan en relación con los dos conceptos *diferentes* en ellos: pues el tercer concepto, como ya se dijo, tiene que ser el mismo; por eso no está sometido a ninguna comparación sino que es aquello *en lo que*, es decir, por referencia a lo cual, se comparan los otros dos: es el *término medio*. Por eso es siempre un simple medio y no la cuestión principal. Por el contrario, los dos conceptos dispares son el objeto de la reflexión, y sacar a la luz su relación mutua a través de los juicios en los que están contenidos constituye el fin del silogismo: de ahí que la conclusión solo hable de ellos y no del término medio que, como simple medio, era una medida que se deja de lado en cuanto ha hecho su servicio. Si ese concepto *idéntico* en ambas proposiciones, o sea, el término medio, es el sujeto de *una* de las premisas, entonces el concepto que hay que comparar tiene que ser su predicado, y viceversa. Aquí se muestra enseguida *a priori* la posibilidad de tres casos: o bien el sujeto de *una* premisa se compara con el predicado de la *otra*, o el sujeto de una con el sujeto de la otra o, finalmente, el predicado de una con el predicado de la otra. De aquí nacen las tres figuras silogísticas de *Aristóteles*: la cuarta, que fue añadida con alguna impertinencia, es falsa y un artificio: se atribuye a *Galeno*; sin embargo, se basa simplemente en autoridades árabes. Cada una de las tres figuras representa un curso de la razón al concluir totalmente distinto, correcto y natural.

Si, en los dos juicios que se van a comparar, la finalidad de la comparación es la relación entre el *predicado de uno y el sujeto del otro*, entonces surge *la primera figura*. Solo esta tiene la ventaja de
123 que los conceptos | que son sujeto y predicado de la conclusión aparecen ya en las premisas en calidad de tales, mientras que en las otras dos figuras siempre uno de ellos tiene que cambiar su papel en la conclusión. Pero, de ese modo, en la primera figura el resultado siempre tiene menos de novedoso y sorprendente que en las otras dos. Aquella ventaja de la primera figura solo se obtiene al compa-

rar el predicado de la mayor con el sujeto de la menor, pero no a la inversa: esto es esencial e implica que el término medio tome los dos lugares opuestos, es decir, que sea sujeto en la mayor y predicado en la menor; de ello resulta a su vez su significado secundario, al figurar como un mero peso que se coloca a voluntad, bien en uno o en el otro platillo de la balanza. El curso del pensamiento en esa figura consiste en que al sujeto de la menor le conviene el predicado de la mayor porque el sujeto de la mayor es su propio predicado; o, en caso negativo y por la misma razón, lo contrario. Así pues, a las cosas pensadas con un concepto se les atribuye una propiedad porque esta depende de otra que conocemos ya en ellas, o viceversa. Por eso el principio que rige aquí es: *nota notae est nota rei ipsius, et repugnans notae repugnat rei ipsi*[2].

Si, por el contrario, comparamos dos juicios con el propósito de sacar a la luz la relación mutua que puedan tener los *sujetos de ambos*, entonces tenemos que tomar como medida común el predicado de los mismos: este será, por consiguiente, el término medio, y tiene por ello que ser el mismo en los dos juicios. De ahí nace la *segunda figura*. Aquí se determina la relación entre dos *sujetos* por medio de la relación que tienen con uno y el mismo predicado. Mas esa relación solo puede ser significativa en tanto que el mismo predicado se atribuya a *un sujeto* y se niegue del otro, con lo que aquel se convierte en un fundamento esencial para diferenciar ambos. Pues si se atribuyera a los dos sujetos, ello no podría ser decisivo acerca de su relación mutua, ya que casi todos los predicados convienen a innumerables sujetos. Aún menos se podría decidir si se negara de ambos. De ahí se sigue el carácter fundamental de la segunda figura, | a saber, que las dos premisas han de tener 124
cualidad opuesta: una tiene que afirmar, la otra negar. Por eso la regla suprema es aquí: *sit altera negans*; y su corolario: *e meris affirmativis nihil sequitur*[3]; una regla contra la que a veces se peca cuando la argumentación es floja y está envuelta en muchas proposiciones intermedias. De lo dicho se infiere con claridad el curso de pensamiento representado por esta figura: se trata de investigar dos tipos de cosas con el propósito de distinguirlas, o sea, de constatar que *no* son del mismo género; lo cual se decide aquí porque a una clase le es esencial una cualidad que falta en otra. Que ese curso de

2. [«El predicado de un predicado es predicado de la cosa misma, y lo que se opone al predicado se opone a la cosa misma», regla de la primera figura.]

3. [«Que la otra sea negativa»; «de meras premisas afirmativas no se sigue nada», regla de la segunda figura.]

pensamiento asume por sí mismo la segunda figura y solo en ella se expresa con nitidez, lo muestra un ejemplo:

Todos los peces tienen sangre fría;
Ninguna ballena tiene sangre fría:
Luego ninguna ballena es un pez.

En cambio, en la primera figura este pensamiento se representa en forma lánguida, forzada y en último término como provisionalmente arreglada:

Nada que tenga sangre fría es una ballena;
Todos los peces tienen sangre fría:
Luego ningún pez es una ballena,
Y, por lo tanto, ninguna ballena es un pez.

Veamos también un ejemplo con menor afirmativa:

Ningún mahometano es judío;
Algunos turcos son judíos:
Luego algunos turcos no son mahometanos.

Como principio rector para esta figura se plantea así: para los modos con menor negativa: *cui repugnat nota, etiam repugnat notatum*: y para los de menor afirmativa: *notato repugnat id cui nota repugnat*[4]. En nuestro idioma se puede resumir así: dos sujetos que están en relación opuesta con un predicado tienen una relación negativa entre sí.

En el tercer caso, son los *predicados* de dos juicios aquello cuya relación indagamos, para lo cual unimos los juicios: de aquí nace la *tercera figura*, en la que, por lo tanto, el término medio aparece como sujeto en ambas premisas. Él es aquí también el *tertium
125 comparationis*[5], la medida que | se aplica a los dos conceptos que hay que investigar, o algo así como un reactivo químico en el ambos son sometidos a prueba para, a partir de su relación con él, conocer la que existe entre los dos: conforme a ello, la conclusión dice si

4. [«A aquello a lo que se opone el predicado, se opone también el sujeto de ese predicado»; «lo que se opone al predicado, se opone al sujeto de ese predicado», regla de la segunda figura.]

5. [Tercer término de la comparación, que es común a los dos términos comparados.]

entre ellos dos existe una relación de sujeto y predicado, y hasta dónde llega. Por lo tanto, en esta figura se representa la reflexión en torno a dos *propiedades* que nos inclinamos a considerar como *incompatibles* o como *inseparables*; y para decidirlo, intentamos en los dos juicios convertirlas en predicados de uno y el mismo sujeto. De ahí resulta, o bien que ambas propiedades convienen a una y la misma cosa, por lo tanto, su *compatibilidad*, o bien que la cosa posee la una pero no la otra, por lo tanto, su *separabilidad*: lo primero se da en todos los modos con dos premisas afirmativas, lo último en todos los que tienen una negativa. Por ejemplo:

Algunos animales pueden hablar;
Todos los animales son irracionales:
Luego algunos seres irracionales pueden hablar.

Según *Kant* (*La falsa sutileza*[6], § 4), ese razonamiento sólo sería concluyente si añadiéramos: «Luego algunos seres irracionales son animales». Pero eso parece ser algo totalmente superfluo y en modo alguno el curso natural del pensamiento. Para llevar a cabo directamente el mismo proceso de pensamiento a través de la primera figura, tendría que decir:

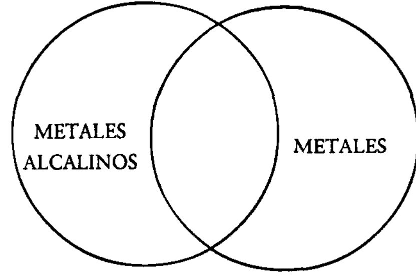
Todos los animales son irracionales;
Algunos seres que pueden hablar son animales,

lo cual está claro que no es el curso natural del pensamiento: incluso la conclusión entonces resultante: «Algunos seres que pueden hablar son irracionales» tendría que ser invertida para conservar la conclusión a la que da lugar la tercera figura por sí misma y en la que todo el curso del pensamiento ha puesto sus miras. — Tomemos aún un ejemplo:

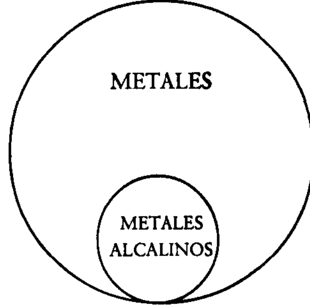
Todos los metales alcalinos flotan en el agua;
Todos los metales alcalinos son metales:
Luego algunos metales flotan en el agua.

Al formularlo en la primera figura, hay que invertir la menor, que entonces reza: «Algunos metales son metales alcalinos»: | con 126
ello tan solo dice que algunos metales se encuentran en la esfera «metales alcalinos», así

6. *La falsa sutileza de las cuatro figuras silogísticas*: breve escrito kantiano de 1762. [*N. de la T.*]



mientras que nuestro conocimiento real es que *todos* los metales alcalinos se encuentran en la esfera «metales», así



Por consiguiente, si la primera figura hubiera de ser la única normal, para pensar de forma natural tendríamos que pensar menos de lo que conocemos y pensar de forma indeterminada, si bien conocemos de forma determinada. Mas esa suposición tiene mucho en su contra. Así pues, en general hay que negar que al inferir en la segunda y tercera figura invirtamos calladamente una proposición. Antes bien, la tercera, como también la segunda figura, representan un curso de pensamiento tan racional como la primera. Ahora consideremos un ejemplo del otro tipo de la tercera figura, en el que el resultado es la separabilidad de ambos predicados; por eso aquí una premisa tiene que ser negativa:

> Ningún budista cree en Dios;
> Algunos budistas son racionales:
> Luego algunos seres racionales no creen en Dios.

Como en los anteriores ejemplos lo fue la *compatibilidad*, ahora

es la *separabilidad* de dos propiedades el problema sobre el que hay que reflexionar, que también aquí se decide comparándolas en *un* sujeto y demostrando en él la *una* sin la *otra*: de este modo logramos nuestro fin inmediatamente, mientras que con la primera figura solo se podría lograr de forma mediata. Pues para reducir a esta el razonamiento, | habría que invertir la menor y así decir: «Algunos 127
seres racionales son budistas», lo cual solo sería una expresión de su sentido más defectuosa que la que dice: «Algunos budistas son, sin embargo, racionales».

En consecuencia, como principio rector de esta figura se plantea: para los modos afirmativos: *ejusdem rei notae, modo sit altera universalis, sibi invicem sunt notae particulares*[7]: y para los modos negativos: *nota rei competens, notae eidem repugnanti, particulariter repugnat, modo sit altera universalis*[8]. En nuestro idioma: si dos predicados se afirman de un sujeto y al menos uno de ellos en forma universal, entonces se afirman también particularmente el uno del otro; en cambio, se niegan particularmente si uno de ellos se opone al sujeto del que el otro se afirma, siempre y cuando aquello o esto se haga de forma universal.

En la *cuarta figura* se ha de comparar el sujeto de la mayor con el predicado de la menor: pero en la conclusión ambos deben intercambiar su valor y su puesto, de modo que como predicado aparece lo que en la mayor era sujeto, y como sujeto lo que en la menor era predicado. Aquí se hace visible que esta figura es simplemente la *primera* invertida intencionadamente y que no es en modo alguno la expresión de un curso de pensamiento real y natural de la razón.

Por el contrario, las tres primeras figuras son el modelo de tres diferentes operaciones del pensamiento reales y esenciales. Estas tienen en común el consistir en la comparación de dos juicios: pero una comparación tal solo será fructífera cuando aquellos tengan *un* concepto en común. Representándonos las premisas con la imagen de dos varas, nos lo podemos imaginar como un garfio que las une: e incluso nos podríamos servir de tal imagen en las explicaciones. En cambio, las tres figuras se diferencian en que aquellos juicios son comparados, bien en relación con sus dos sujetos, o con sus dos predicados, o con el sujeto de uno y el predicado del otro. Y puesto

7. [Los predicados de la misma cosa, siempre y cuando uno de ellos sea universal, son también predicados particulares uno de otro.]
8. [El predicado que conviene a la cosa se opone particularmente al predicado que se opone a ella, siempre y cuando uno de ellos sea universal.]

que todo concepto, por el simple hecho de ser parte de un juicio, tiene la propiedad de ser sujeto o predicado, se confirma así mi opinión de que en el silogismo ante todo se comparan solamente juicios; y conceptos, únicamente en la medida en que son parte de
128 juicios. | Al comparar dos juicios, lo que en esencia importa es con relación *a qué* se los compara, y no *a través de qué*: lo primero lo constituyen los conceptos dispares de los mismos, lo segundo, el término medio, es decir, el concepto idéntico en ambos. Por eso no es un punto de vista correcto el que ha adoptado *Lambert*, e incluso ya Aristóteles y casi todos los modernos, al partir en el análisis del razonamiento del *término medio* y hacer de él la cuestión principal y de su posición, el carácter fundamental del razonamiento. Antes bien, su papel es meramente secundario y su posición, una consecuencia del valor lógico de los conceptos que propiamente hay que comparar en el silogismo. Estos son dos sustancias que habría que examinar químicamente para compararlas; el término medio, en cambio, el reactivo *en* el que se examinan. Por eso asume siempre el lugar que le dejan libre los conceptos que se han de comparar y no aparece ya en la conclusión. Es elegido según se conozca su relación con ambos conceptos y sea apropiado para la posición que va a ocupar: de ahí que en muchos casos pueda ser cambiado por otro a voluntad, sin que ello afecte al silogismo: por ejemplo, en el razonamiento:

Todos los hombres son mortales;
Cayo es hombre

puedo cambiar el término medio «hombre» por «ser animal». En el razonamiento:

Todos los diamantes son piedras;
Todos los diamantes son combustibles

puedo sustituir el término medio «diamante» por «antracita». Sin embargo, el término medio es muy útil como distintivo externo por el que se conoce enseguida la figura de un razonamiento. Pero el carácter fundamental de una cosa que se ha de explicar hay que buscarlo en lo que es esencial a ella: y lo esencial es aquí si se unen dos proposiciones para comparar sus predicados, o sus sujetos, o el predicado de una y el sujeto de otra.

Así pues, para obtener una conclusión de ellos como premisas, dos juicios han de tener un elemento en común y además no ser

ambos negativos ni tampoco ambos particulares y, finalmente, en el caso de que los dos conceptos que hay que comparar sean sus sujetos, tampoco pueden ser los dos afirmativos.

| Como símbolo del silogismo se puede tomar la pila voltaica: 129
su punto de indiferencia en el centro lo representa el término medio, que es el que mantiene unidas las dos premisas y en virtud del cual estas tienen fuerza conclusiva: en cambio, los dos conceptos dispares que se han de comparar están representados por los dos polos heterogéneos de la pila: solo en la medida en que estos se unen por medio de sus dos hilos conductores, que simbolizan las cópulas de los dos juicios, surge la chispa en su contacto, — la nueva luz de la conclusión.

Capítulo 11[1]

SOBRE LA RETÓRICA

La elocuencia es la capacidad de suscitar en otros nuestra opinión de una cosa o nuestro ánimo hacia ella, de excitar en ellos nuestro sentimiento hacia la misma y ponerlos así en estado de simpatía hacia nosotros; mas todo ello lo conseguimos conduciendo hasta su mente por medio de palabras la corriente de nuestro pensamiento, con tal fuerza que desvíe el suyo propio del curso que ya ha tomado y lo arrastre en su marcha. Esa obra maestra será tanto mayor cuanto más se aparte el anterior curso de sus pensamientos del nuestro. A partir de aquí resulta fácilmente comprensible por qué la propia convicción y la pasión nos hacen elocuentes y por qué, en general, la elocuencia es más un don de la naturaleza que una obra del arte: sin embargo, también aquí el arte ayuda a la naturaleza.

Para convencer a otro de una verdad opuesta a un error consolidado en él, la primera regla que se debe seguir es fácil y natural: *poner por delante las premisas y luego la conclusión*. Sin embargo,
130 raras veces se observa esta regla, sino que se procede al contrario; | porque el celo, la precipitación y el ergotismo nos empujan a proferir la conclusión en voz alta y estridente, en contra de quien sostiene los errores contrarios. Eso le desconcierta fácilmente y entonces él opone su voluntad contra todas las razones y premisas, que sabe ya a qué conclusión llevan. Por eso se debe más bien mantener la conclusión totalmente oculta y presentar únicamente las premisas de forma clara, completa e íntegra. Cuando sea posible,

1. Este capítulo está en relación con la conclusión del § 9 del primer volumen.

no se debe siquiera formular la conclusión: esta comparecerá por sí misma en la razón de los oyentes de manera necesaria y regular, y la convicción que así nazca en ellos será tanto más franca y estará además acompañada del sentimiento de la propia dignidad en lugar de la vergüenza. En los casos difíciles se puede incluso fingir que se pretende llegar a una conclusión totalmente opuesta a la que realmente se pretende. Un modelo de este tipo es el famoso discurso de Antonio en el *Julio César* de Shakespeare.

Al defender un asunto, muchos cometen el fallo de aducir con toda confianza cualquier cosa imaginable que se pueda decir en su favor, mezclando lo verdadero, lo verdadero a medias y lo meramente aparente. Pero lo falso se reconoce en seguida, o al menos se siente, y entonces se sospecha también de lo bien fundado y verdadero que se ha expuesto a la vez: así pues, hay que ofrecer pura y exclusivamente esto último, guardándose de defender una verdad con razones insuficientes y por ello, en cuanto planteadas como suficientes, sofísticas: pues el adversario las derriba, y así le parece haber derribado también la verdad apoyada en ellas: es decir, hace valer los *argumenta ad hominem* como *argumenta ad rem*[2]. Quizás los chinos lleguen demasiado lejos en el otro sentido, al mantener el siguiente dicho: «El que es elocuente y tiene una lengua afilada puede siempre dejar la mitad de una frase sin pronunciar; y quien tiene la razón de su parte puede ceder confiadamente las tres décimas partes de su afirmación».

2. [Argumentos dirigidos a la persona; argumentos dirigidos al asunto.]

131 | Capítulo 12[1]

SOBRE LA TEORÍA DE LA CIENCIA

Del análisis de las distintas funciones de nuestro intelecto presentado en los capítulos anteriores se infiere que para un correcto uso del mismo, sea con propósito teórico o práctico, se requiere lo siguiente: 1) La correcta captación intuitiva de las cosas reales tomadas en consideración y de todas sus propiedades y relaciones esenciales, es decir, de todos los *datos*. 2) La formación de *conceptos* correctos a partir de estos, o sea, la *reunión* de aquellas propiedades bajo conceptos abstractos, que se convierten ahora en el material del pensamiento que viene a continuación. 3) La comparación de esos conceptos, en parte con lo intuido, en parte entre sí y en parte con el restante acopio de conceptos; de modo que nacen de ahí *juicios* correctos, pertinentes al asunto y que tratan de él de forma completa y exhaustiva: en suma, un correcto *enjuiciamiento* del tema. 4) La unión o *combinación* de esos juicios para formar premisas de *razonamientos*: esta puede resultar muy diferente según la elección y el ordenamiento de los juicios y, sin embargo, el verdadero *resultado* de toda la operación está ante todo a expensas de ella. Aquí depende de que entre tantas combinaciones posibles de aquellos distintos juicios pertinentes al tema, la libre reflexión encuentre precisamente los adecuados y decisivos. — Pero si en la primera función, esto es, en la captación intuitiva de las cosas y relaciones, se pasa por alto algún punto esencial, entonces la corrección de todas las operaciones siguientes del espíritu no puede impedir que el

1. Este capítulo está en relación con el § 14 del primer volumen.

resultado sea falso: pues allí se encuentran los *datos*, el material de toda la investigación. Sin la certeza de que estos sean correcta y completamente reunidos, debemos abstenernos de cualquier decisión definitiva en las cosas importantes.

Un concepto es *correcto*; un juicio, *verdadero*; un cuerpo, *real*; una relación, *evidente*. Una proposición inmediatamente | cierta es 132
un *axioma*. Solo los principios fundamentales de la lógica, los de la matemática obtenidos de la intuición *a priori*, así como la ley de causalidad, tienen certeza inmediata. — Una proposición de certeza mediata es un *teorema* y el medio de esa certeza es la demostración. — Si se le atribuye certeza inmediata a una proposición que carece de ella, entonces se trata de una *petitio principii*. — Una proposición que se refiere inmediatamente a la intuición empírica es una *aserción*: su confrontación con la misma exige juicio. — La intuición empírica puede fundamentar únicamente verdades *singulares*, no universales: mediante diversas repeticiones y confirmaciones, aquellas obtienen también universalidad, pero solo comparativa y precaria, ya que es siempre susceptible de impugnación. — Si, en cambio, una proposición posee validez universal absoluta, entonces la intuición a la que se refiere no es empírica sino *a priori*. Por consiguiente, solo la lógica y las matemáticas son ciencias completamente seguras: aunque en realidad no nos enseñan más de lo que ya sabíamos antes. Pues son meras aclaraciones de lo que nos es conocido *a priori*, a saber, las formas de nuestro propio conocer: la una, de las del pensamiento y la otra, de las de la intuición. Por eso las extraemos de nosotros mismos. Todo otro saber es empírico.

Una demostración demuestra *demasiado* cuando se extiende a cosas o casos de los que no vale manifiestamente lo que hay que demostrar, y de ahí que pueda ser refutada al absurdo por medio de ellos. — La *deductio ad absurdum* consiste propiamente en, tomando como premisa mayor la falsa afirmación planteada y añadiéndole una menor correcta, obtener una conclusión que contradice hechos acordes con la experiencia o verdades indudables. Mediante un rodeo ha de ser posible esa demostración para cualquier falsa doctrina, en la medida en que su defensor conozca y admita alguna verdad: pues entonces las consecuencias de esta y, por otro lado, las de la falsa afirmación, tendrán que continuarse hasta el punto de que resulten dos proposiciones que se contradigan directamente entre sí. De este bello artificio de la auténtica dialéctica encontramos muchos ejemplos en *Platón*.

Una *hipótesis correcta* no es más que la expresión verdadera y acertada de los hechos presentes, que el | autor de la misma ha 133

captado intuitivamente en su verdadera esencia y su conexión interna. Pues aquella nos dice únicamente lo que aquí en realidad ocurre.

La oposición del *método analítico* y el *sintético* la encontramos señalada ya en *Aristóteles*, aunque no es quizás claramente descrita hasta *Proclo*, que dice con todo acierto: Μέθοδοι δὲ παραδίδονται· καλλίστη μὲν ἡ διὰ τῆς ἀναλύσεως ἐπ' ἀρχὴν ὁμολογουμένην ἀνάγουσα τὸ ζητούμενον· ἣν καὶ Πλάτων, ὥς φασι, Λαοδάμαντι παρέδωκεν, κ.τ.λ.[2] (*Methodi traduntur sequentes: pulcherrima quidem ea, quae per analysin quaesitum refert ad principium, de quo iam convenit; quam etiam Plato Laodamanti tradidisse dicitur*); *In primum Euclidis librum* III. En efecto, el método analítico consiste en reducir lo dado a un principio admitido; el sintético, en cambio, en deducir a partir de él. Por eso tienen semejanza con la ἐπαγωγή y la ἀπαγωγή explicadas en el capítulo 9: solo que la última no está dirigida a fundamentar sino a refutar proposiciones. El método analítico va de los hechos, de lo particular, a los teoremas, a lo general, o también de las consecuencias a las razones; el otro, al revés. Por eso sería mucho más correcto designarlos como *el método inductivo y el deductivo*, pues los nombres traídos aquí son inadecuados y expresan mal el asunto.

Si un filósofo pretendiera comenzar ideando el *método* según el que quiere filosofar, se parecería a un poeta que primero escribiera una estética para luego poetizar conforme a ella: y ambos se asemejarían a un hombre que primero cantara una canción para después bailarla. El espíritu pensante tiene que encontrar su camino desde un impulso originario: reglas y aplicación, método y ejecución, tienen, en cuanto materia y forma, que presentarse de modo inseparable. Pero después de haber llegado, se puede tomar en consideración el camino recorrido. Estética y metodología son, según su naturaleza, más recientes que la poesía y la filosofía, como la gramática es más reciente que el lenguaje, el bajo continuo más que la música y la lógica más que el pensar.

Cabe aquí una observación de pasada, con la que quisiera contrarrestar una extendida pérdida, en la medida en que hay todavía
134 tiempo. | Que el latín haya dejado de ser la lengua de todas las investigaciones científicas, tiene la desventaja de que ya no existe una literatura científica inmediatamente común para toda Europa,

2. [Se transmiten los métodos: el mejor, el que mediante análisis reduce lo que hay que demostrar a un principio admitido, y que también Platón, según se dice, transmitió a Laodamante.]

sino literaturas nacionales; con lo que cada sabio está limitado a un público mucho más pequeño y además inmerso en la parcialidad y los prejuicios nacionales. Encima ahora tiene que aprender, junto con los dos antiguos, los cuatro idiomas europeos principales. Aquí le resultará de gran alivio que los términos técnicos de todas las ciencias (con excepción de la mineralogía), como cuota hereditaria de nuestros predecesores, sean latinos o griegos. Por eso también todas las naciones los mantienen sabiamente. Únicamente los alemanes han caído en la desafortunada ocurrencia de pretender germanizar los términos técnicos de todas las ciencias. Eso tiene dos grandes inconvenientes: en primer lugar, el científico extranjero, como también el alemán, se ve obligado a aprender dos veces las expresiones técnicas de su ciencia, lo cual, cuando son muchas como, por ejemplo, en la anatomía, resulta increíblemente fatigoso y largo. Si las demás naciones no fueran en esto más sensatas que los alemanes, tendríamos que hacer el esfuerzo de aprender cinco veces cada término técnico. Si los alemanes siguen adelante con esto, los sabios extranjeros dejarán totalmente de leer sus libros que, además de ser en su mayoría excesivamente detallados, están redactados con un estilo descuidado, malo, a menudo también afectado y de mal gusto, y con frecuencia también con una total desconsideración hacia el lector y sus necesidades. — En segundo lugar, aquellas germanizaciones de los términos técnicos son casi invariablemente palabras largas, remendadas, torpemente elegidas, lentas, de tonalidad sorda, no distinguidas netamente del resto del lenguaje, y que por eso se graban difícilmente en la memoria; mientras que las expresiones griegas y latinas, elegidas por los antiguos e inolvidables autores de las ciencias, tienen todas las buenas propiedades opuestas y se graban fácilmente gracias a su timbre sonoro. ¡Qué odiosa y cacofónica palabra no es ya *Stickstoff* en lugar de *Azot* [Nitrógeno][3]! *Verbum, Substantiv, Adjektiv*, se recuerdan y distinguen mucho más fácilmente que *Zeitwort, Nennwort, Beiwort*, o incluso *Umstandswort* | 135
en lugar de *Adverbium*. Totalmente insoportable, y además vulgar y tabernario, resulta el tema en la anatomía. Ya *Pulsader* y *Blutader* están expuestos a confundirse instantáneamente con más facilidad que *Arterie* y *Vene*: pero totalmente confusas son expresiones como *Fruchthälter, Fruchtgang* y *Fruchtleiter*[4] en lugar de *uterus, vagina* y

3. En las páginas que siguen se reproducen los términos originales a los que se refiere Schopenhauer, traduciéndolos a continuación entre corchetes, o bien a pie de página, solo en caso necesario. [*N. de la T.*]
4. [Soporte, curso y conductor del embrión, respectivamente.]

tuba Faloppii, que todo médico ha de conocer y con las que le basta en todas las lenguas europeas; igualmente, *Speiche* y *Ellenbogenröhre* en lugar de *radius* y *ulna* [radio y codo], que toda Europa entiende desde hace miles de años: ¿Para qué toda aquella germanización torpe, equívoca, lenta y hasta de mal gusto? No menos repugnante es la traducción de las expresiones técnicas en la lógica, donde nuestros geniales profesores de filosofía son los creadores de una nueva terminología y casi cada uno tiene la suya propia: en G. E. Schulze, por ejemplo, el sujeto se llama *Grundbegriff* [concepto fundamental]; el predicado, *Beilegungsbegriff* [concepto de atribución]: ahí existen *Beilegungsschlüsse, Voraussetzungsschlüsse* y *Entgegensetzungsschlüsse*[5], los juicios tienen *Größe, Beschaffenheit, Verhältniß* y *Zuverlässigkeit* [fiabilidad], es decir, cantidad, cualidad, relación y modalidad. El mismo efecto repugnante de aquella teutomanía se encontrará en todas las ciencias. — Las expresiones griegas y latinas tienen además la ventaja de marcar el concepto científico como tal y distinguirlo de las palabras del uso común y de las asociaciones de ideas vinculadas a ellas; mientras que, por ejemplo, *Speisebrei* [bolo alimenticio] en lugar de *Chymus* [6]para hablar de la comida de los niños, y *Lungensack* [cavidad pulmonar] en lugar de *pleura* junto con *Herzbeutel* [bolsa cardiaca] en vez de *pericardium*, parece más de carniceros que de anatomistas. Finalmente, de los antiguos términos técnicos pende la inmediata necesidad de aprender las lenguas antiguas que, debido al uso de las vivas para las investigaciones eruditas, corre cada vez mayor peligro de desaparecer. Pero si se llega a eso, el espíritu de los antiguos vinculado a las lenguas desaparece de la enseñanza docta; entonces la rudeza, la trivialidad y la vulgaridad se adueñarán de toda la literatura. Pues las obras de los antiguos son la Estrella Polar de todo afán artístico o literario: si esta se pone, estáis perdidos. Ya ahora se nota en el estilo lamentable y necio de la mayoría de los escritores, que nunca han
136 escrito en latín[7]. | Con gran acierto se designa la ocupación en los

5. Literalmente, razonamientos de atribución, de suposición y de oposición, en lugar de categóricos, hipotéticos y disyuntivos, respectivamente. [*N. de la T.*]

6. [Quimo, en el sentido de «papilla».]

7. Una utilidad principal del *estudio de los antiguos* es que nos preserva de la *prolijidad*; pues los antiguos siempre se esfuerzan por escribir de forma concisa y breve, y el defecto de casi todos los modernos es la prolijidad, que los más recientes pretenden reparar mediante la supresión de sílabas y letras. Por eso debemos proseguir durante toda la vida en el estudio de los antiguos, si bien limitando el tiempo a aplicar a ello. Los antiguos sabían que no se debe escribir como se habla: los más modernos, por el contrario, tienen incluso la desvergüenza de hacer imprimir las lecciones que imparten.

escritores de la Antigüedad como *estudios humanísticos*: pues con ellos el alumno se vuelve a hacer ante todo un *hombre*, ya que se introduce en un mundo que estaba todavía limpio de todas las caricaturas de la Edad Media y el Romanticismo, que después penetraron en la humanidad europea tan hondamente, que aún hoy cada cual viene al mundo con ese barniz y primero se lo tiene que quitar simplemente para volver a ser ante todo *un hombre*. No penséis que nuestra sabiduría moderna puede sustituir aquella consagración *al hombre*: no sois, como los griegos y los romanos, libres de nacimiento, hijos imparciales de la naturaleza. Sois ante todo los hijos y herederos de la ruda Edad Media y sus absurdos, de los infames engaños clericales y del, mitad brutal, mitad fatuo carácter caballeresco. Aunque ahora ambos lleguen poco a poco a su fin, no por ello os podéis sostener aún sobre vuestros propios pies. Sin la escuela de los antiguos, vuestra literatura degenerará en un vulgar parloteo y un banal espíritu filisteo. — Por todas esas razones, mi consejo bienintencionado es que se termine sin tardanza con el mencionado aldeanismo alemán.

Además, quisiera aprovechar la oportunidad para reprobar el abuso que desde hace algunos años se ejerce de forma continuada con la ortografía alemana. Los chupatintas de todo género han oído hablar de algo así como la brevedad de la expresión, pero no saben que esta consiste en dejar de lado todo lo superfluo —a lo cual pertenece, desde luego, todo lo que escriben— sino que creen obtenerla a la fuerza recortando las palabras, como los pícaros las monedas, y suprimiendo sin más toda sílaba que les parezca superflua, porque no se percatan de su valor. Por ejemplo, nuestros | 137
predecesores, con buen tacto, decían *Beweis* y *Verweis* y, sin embargo, *Nachweisung*: la sutil diferencia, análoga a la que hay entre *Versuch* y *Versuchung*, *Betracht* y *Betrachtung*, no es perceptible para los oídos gruesos y los gruesos cráneos[8]; por eso han inventado la palabra *Nachweis*, que enseguida ha llegado a ser de uso común: pues para eso sólo se requiere que una ocurrencia sea bien tosca y un error bien burdo. Conforme a ello, la misma amputación se ha efectuado ya en innumerables palabras: por ejemplo, en lugar de

8. *Beweis*: demostración. *Verweis*: reprimenda/referencia. *Nachweisung*: comprobación. *Versuch*: ensayo, experimento. *Versuchung*: tentación. *Betracht*: consideración. *Betrachtung*: contemplación. *Nachweis*: prueba. Resulta tremendamente difícil saber qué quiere decir aquí Schopenhauer con «esa sutil diferencia». Podríamos aventurar que se refiere a que los sustantivos en *-ung* indican más bien una acción o proceso, en oposición a su resultado objetivo, que en este caso vendría designado por los restantes términos citados. [*N. de la T.*]

Untersuchung [investigación] se escribe *Untersuch*, incluso en lugar de *allmälig* [paulatino], *mälig*, en vez de *beinahe* [casi], *nahe* y en lugar de *beständig* [continuo], *ständig*. Si un francés se atreviera a escribir *près* en lugar de *presque* [casi], o un inglés *most* en vez de *almost* [casi], todos a una se burlarían de ellos como de unos necios: pero en Alemania por eso se le considera a uno como una mente original. Los químicos escriben ya *löslich* y *unlöslich* en lugar de *unauflöslich* y con ello, si no se les pega con las gramáticas en los dedos, robarán al lenguaje una valiosa palabra: *löslich* son los nudos, los cordones de los zapatos, también los conglomerados cuyo cemento se ha ablandado, y todo lo semejante a eso: *auflöslich*, en cambio, es lo que desaparece completamente en un líquido, como la sal en el agua[9]. *Auflösen* es el *terminus ad hoc* que dice eso y no otra cosa, especificando un determinado concepto que, sin embargo, nuestros agudos perfeccionadores del lenguaje quieren echar a la general bañera de espuma *lösen*: consecuentemente, tendrían entonces que poner también siempre *lösen* en lugar de *ablösen* [relevar] (de la vigilancia), *auslösen* [soltar], *einlösen* [canjear], etc., y aquí, como en aquel caso, privar al lenguaje del carácter definido de la expresión. Pero empobrecer el lenguaje en una palabra significa empobrecer el pensamiento de la nación en un concepto. Mas a ello tienden los esfuerzos aunados de casi todos nuestros escritores desde hace diez o veinte años: pues lo que yo he señalado aquí en *un* ejemplo se puede probar también en un centenar de otros, y la más infame tacañería de sílabas se extiende como una plaga. Los miserables cuentan realmente las letras y no tienen ningún decoro en lisiar una palabra o utilizar otra en un falso sentido, tan pronto como con ello se puedan ganar dos letras. El que no es capaz de un pensamiento nuevo pretende al menos lanzar al
138 mercado nuevas palabras, | y todos los emborronadores se sienten llamados a mejorar el lenguaje. Con la mayor desvergüenza de todas practican esto los periodistas; y, dado que sus páginas, debido a la trivialidad de su contenido, gozan de la mayor parte del público e incluso de un público que en su mayoría no lee otra cosa, con ellos se cierne un gran peligro sobre el lenguaje; por eso recomiendo seriamente someterlos a una censura ortográfica o hacerles pagar

9. En el alemán actual el significado de esos dos términos es casi el inverso al que señala Schopenhauer: *auflöslich* significa aquel complejo o combinación que se puede deshacer o descomponer (también en líquidos), mientras que *löslich* se refiere exclusivamente a lo que se puede disolver en líquidos. Su traducción aproximada sería «resoluble» y «soluble», respectivamente. [*N. de la T.*]

una multa por cada palabra inusual o mutilada: ¿Pues qué podría ser más deshonroso sino que las trasformaciones del lenguaje procediesen de la rama inferior de la literatura? El lenguaje, sobre todo un lenguaje relativamente original como el alemán, es el más preciado legado de la nación y una obra de arte complicada, que se echa fácilmente a perder y no es recuperable, de ahí un *noli me tangere*[10]. Otros pueblos han sentido eso y mostrado una gran piedad hacia sus lenguajes, aunque mucho más imperfectos: de ahí que la lengua de Petrarca y Dante difiera de la actual solamente en detalles y que Montaigne sea aún hoy plenamente legible, como también Shakespeare en sus ediciones más antiguas.— Para el alemán es incluso beneficioso tener en boca palabras largas: pues piensa lentamente y ellas le dan tiempo para reflexionar. Pero aquella economía lingüística que se ha propagado se muestra también en varios fenómenos característicos: por ejemplo, y contra toda lógica y gramática, ponen el imperfecto en lugar del perfecto y el pluscuamperfecto; a menudo se guardan en el bolsillo el verbo auxiliar; utilizan el ablativo en vez del genitivo; a fin de ganar un par de partículas lógicas, hacen unos periodos tan enmarañados que hay que leerlos cuatro veces para dar con su sentido: pues solo quieren ahorrar papel, no el tiempo del lector. En los nombres propios, igual que los hotentotes, no indican el caso ni mediante flexión ni mediante artículo: que lo adivine el lector. Mas con especial gusto suprimen la doble vocal y la h de prolongación, esas letras consagradas a la prosodia; procedimiento este exactamente igual que si se pretendiera desterrar del griego la η y la ω, y en lugar de ellas poner ε y ο. Quien escribe *Scham* [vergüenza], *Märchen* [cuento], *Maß* [medida], *Spaß* [diversión], debería escribir también *Lon, Son, Stat, Sat, Jar, Al*[11], y así sucesivamente. Pero, dado que la escritura es el retrato del habla, nuestros descendientes pensarán que hay que pronunciar como se escribe: | conforme a lo cual, entonces solo 139
quedará del alemán un ruido de consonantes apretado, de boca puntiaguda y sordo, y se perderá toda prosodia. También está de moda, por ahorrarse una letra, el escribir *Literatur* en lugar de la forma correcta, *Litteratur*. En su defensa se hace pasar el participio del verbo *linere* por el origen de la palabra. Pero *linere* significa *garabatear*: por eso puede que, para la mayor parte de la producción de libros alemana, esa forma de escribir en boga sea realmente

10. [»No me toques», expresión tomada de Juan 20, 17.]
11. [De *Lohn* (sueldo), *Sohn* (hijo), *Staat* (Estado), *Saat* (siembra), *Jahr* (año) y *Aal* (anguila).]

la correcta; de modo que se podría distinguir una muy reducida *Litteratur* y una muy extensa *Literatur.* — Para escribir con brevedad, hay que refinar el estilo y evitar toda habladuría y fatuidad inútiles: entonces no se necesita, por razón del costoso papel, escamotear sílabas y letras. Pero escribir tantas páginas inútiles, inútiles cuadernos y libros inútiles, y luego pretender compensar ese despilfarro de papel con las inocentes sílabas y letras, — eso es verdaderamente el superlativo de lo que en inglés se llama *penny-wise and poundfolish*[12]. — Es de lamentar que no haya una Academia alemana que tome el lenguaje bajo su protección ante tanto sansculottismo[13] literario, sobre todo en una época en la que incluso los ignorantes de las lenguas antiguas pueden atreverse a ocupar las prensas. En relación con todas las imperdonables payasadas que hoy en día se cometen con la lengua alemana, me he manifestado también en *Parerga*, volumen II, capítulo 23.

En mi tratado *Sobre el principio de razón*, § 51, he propuesto una *división de las ciencias*, mencionada también aquí en los §§ 7 y 15 del primer volumen, de acuerdo con la forma del principio de razón predominante en ella. Quisiera presentar aquí un ensayo de la misma que, sin duda, es susceptible de alguna mejora y perfeccionamiento.

I. Ciencias puras *a priori*

1. La teoría de la razón del ser:
   a) En el espacio: geometría.
   b) En el tiempo: aritmética y álgebra.

2. La teoría de la razón del conocer: lógica.

140 |II. Ciencias empíricas o *a posteriori*

En su conjunto acordes con la razón del devenir, es decir, la ley de la causalidad, y ello según sus tres modos.

1. La teoría de las causas:
   a) General: mecánica, hidrodinámica, física, química.
   b) Especial: astronomía, mineralogía, geología, tecnología, farmacia.

2. La teoría de los estímulos:
   a) General: fisiología de las plantas y los animales, junto con su anatomía auxiliar.
   b) Especial: botánica, zoología, zootomía, fisiología comparada, patología, terapia.

3. La teoría de los motivos:
   a) General: ética, psicología.
   b) Especial: doctrina del derecho, historia.

La filosofía o metafísica, en cuanto teoría de la conciencia y su contenido en general o de la totalidad de la experiencia como tal, no aparece en la serie; porque no se dedica sin más a la consideración que el principio de razón suficiente reclama, sino que tiene ante todo este mismo por objeto. Hay que considerarla como el bajo fundamental de todas las ciencias, pero es de un tipo superior a ellas, y casi tan afín al arte como a la ciencia. — Igual que en la música cada periodo particular tiene que corresponderse con el tono al que precisamente se adelanta el bajo fundamental, todo autor, conforme a su especialidad, llevará el cuño de la filosofía dominante en su época. — Pero además cada ciencia posee su filosofía particular: por eso se habla de una filosofía de la botánica, de la zoología, de la historia, etc. Pero con ello no se debe entender racionalmente nada más que los resultados fundamentales de cada ciencia considerados y sintetizados desde un punto de vista superior, es decir, más general, que el que es posible dentro de las mismas. Esos resultados más generales se unen inmediatamente a la filosofía general, proporcionándole datos importantes y ahorrándole el esfuerzo de buscarlos en el propio material de las ciencias especiales, que no está filosóficamente elaborado. Esas filosofías especiales se encuentran, según ello, a medio camino entre sus | ciencias particula- 141
res y la filosofía propiamente dicha. Pues, dado que esta nos ha de comunicar las explicaciones más generales sobre la totalidad de las cosas, tales explicaciones tienen que poder descender y aplicarse al caso particular de todo tipo. La filosofía de cada ciencia surge independientemente de la filosofía general, a partir de los datos de su propia ciencia: por eso no tiene que esperar hasta encontrarla sino que, elaborada ya de antemano, cuadrará en todo caso con una filosofía general verdadera. Esta, en cambio, ha de poder obtener confirmación y aclaración de las filosofías de las ciencias particulares: pues la verdad más universal ha de poder ser confirmada con las verdades particulares. Un bello ejemplo de la filosofía de la zoología lo ha proporcionado *Goethe* en sus reflexiones sobre los esqueletos

12. [«Sabio en los peniques y necio en las libras», referido a quien ahorra en las cosas pequeñas y despilfarra en las grandes.]
13. De *sansculotte*: nombre que se daba en la Revolución Francesa a los proletarios revolucionarios, porque no llevaban *culottes* como las clases superiores, sino pantalones. [*N. de la T.*]

de los roedores en *Dalton* y *Pander* (*Cuadernos sobre Morfología,* 1824). Méritos análogos en la misma ciencia poseen *Kielmayer, Delamark, Geoffroy St. Hilaire, Cuvier* y otros, ya que todos ellos han resaltado la analogía sin excepción, la afinidad interna, la constancia del tipo y la conexión regular de las formas animales. — Las ciencias empíricas, ejercidas puramente por sí mismas y sin tendencia filosófica, se parecen a un rostro sin ojos. Son una adecuada ocupación para buenas capacidades a las que, sin embargo, les faltan las facultades superiores, las cuales serían además un obstáculo para las minuciosas investigaciones de ese tipo. Tales mentes concentran toda su energía y su saber en un campo particular trazado, en el que por lo tanto, y a condición de una total ignorancia en todos los demás, pueden alcanzar el conocimiento más completo posible; mientras que el filósofo abarca todos los campos, e incluso todos le han de resultar familiares en un cierto grado; con lo que aquella compleción que solo se obtiene a través del detalle queda necesariamente excluida. Aquellos se pueden comparar con los trabajadores ginebrinos, de los que uno hace sólo ruedas, el otro sólo muelles y el tercero sólo cadenas; el filósofo, por contra, al relojero que de todo ello hace una totalidad con movimiento y significado. También se puede comparar a aquellos con los músicos de una orquesta, cada uno de los cuales es maestro en su instrumento, y al
142 filósofo, | en cambio, con el maestro de capilla que ha de conocer la naturaleza y manejo de cada instrumento, sin tocar a la perfección todos o siquiera uno solo de ellos. *Escoto Erígena* concibe todas las ciencias bajo el nombre *scientia*, en oposición a la filosofía a la que denomina *sapientia*. La misma distinción la realizaron ya los pitagóricos, como se ve en *Stobaei Florilegium*, volumen 1, página 20 donde está expuesta de forma muy clara y detallada. Hay una imagen feliz y picante de las relaciones entre ambos tipos de afanes intelectuales, repetida por los antiguos tan a menudo que ya no se sabe a quién pertenece. Diógenes Laercio (II, 79) se la atribuye a Aristipo, Stobeo (*Floril.* tit. IV, 110) a Aristón de Quíos, a Aristóteles, su escoliasta (p. 8 de la ed. de Berlín), pero Plutarco (*De puer[um] educ[atione]* C. 10) se la atribuye a Bion, *qui ajebat, sicut Penelopes proci, quum non possent cum Penelope concumbere, rem cum ejus ancillis habuissent; ita qui philosophiam nequeunt apprehendere, eos in aliis nullius pretii disciplinis sese conterere*[14]. En nuestra época, predominantemente empírica e histórica, no vendrá mal recordarlo.

14. [(...) que afirmaba que, igual que los pretendientes de Penélope, al no poder acostarse con ella se liaban con sus esclavas, así a los que no son capaces de aprender filosofía se les emplea en otras disciplinas sin ningún valor.]

Capítulo 13[1]

SOBRE LA METODOLOGÍA DE LA MATEMÁTICA

El método demostrativo euclidiano ha parido desde su propio seno su más certera parodia y caricatura, con la famosa disputa sobre la teoría de las *paralelas* y el intento, anualmente repetido, de demostrar el axioma undécimo. Este enuncia, con la mediación de una tercera línea secante, que dos líneas inclinadas una sobre otra (pues esto precisamente significa «ser menor que dos rectos») tienen que encontrarse cuando se las prolonga lo suficiente; mas esta verdad debe ser demasiado complicada como para considerarla como evidente por sí misma, y por eso precisa una prueba que, sin embargo, no | se puede suministrar, justamente porque no existe nada más 143
inmediato. Este escrúpulo de conciencia me recuerda a la cuestión de derecho que plantea Schiller:

> Hace ya años que me sirvo para oler de mi nariz:
> ¿Mas tengo en verdad a ello un derecho demostrable?[2].

E incluso me parece que el método lógico se eleva con ello hasta la estupidez. Pero precisamente gracias a las disputas sobre el tema y a los vanos intentos de presentar lo *inmediatamente* cierto como solo *mediatamente* cierto, se pone de manifiesto un contraste, no menos ilustrativo que divertido, entre la autosuficiencia y claridad de la evidencia intuitiva, y la inutilidad y dificultad de la prueba lógica.

1. Este capítulo se refiere al § 15 del primer volumen.
2. [Schiller, *Los filósofos*, «Cuestión de derecho». Dirigido contra la teoría del derecho de Pufendorf.]

Aquí, en efecto, se pretende negar la validez de la certeza inmediata por el hecho de que no es puramente lógica y derivada del concepto, o sea, que no se basa exclusivamente en la relación del predicado con el sujeto según el principio de contradicción. Pero aquel axioma es un juicio sintético *a priori* y como tal posee la garantía de la intuición pura, no empírica, que es exactamente tan inmediata y segura como el principio de contradicción mismo, en el que la certeza de todas las demostraciones tiene su apoyo. En el fondo, esto vale de todos los teoremas geométricos, y es arbitrario dónde se quiera trazar aquí el límite entre lo inmediatamente cierto y lo que sólo se puede demostrar. — Me asombra que no se aborde más bien el octavo axioma: «Las figuras que coinciden son iguales entre sí». Pues el *coincidir* es, o bien una mera tautología, o bien algo totalmente empírico, que no pertenece a la intuición pura sino a la experiencia sensible externa. Ello supone, en efecto, la movilidad de las figuras: pero lo móvil en el espacio es exclusivamente la materia. Así que esa apelación a la coincidencia abandona el espacio puro, único elemento de la geometría, para trasladarse a lo material y empírico.

La supuesta inscripción de la Academia platónica Ἀγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσίτω[3], de la que tan orgullosos están los matemáticos, tenía sin duda como motivo el que *Platón* considerase las figuras geométricas como seres intermedios entre las *ideas* eternas y las cosas individuales, tal y como menciona a menudo *Aristóteles* en su *Metafísica* (en especial I, c. 6, pp. 887 y 998 y *Escolios*, p. 827,
144 ed. Berol). Además, la oposición | entre aquellas formas eternas y autosubsistentes o *ideas*, y las perecederas cosas particulares, podía hacerse comprensible del modo más fácil con las figuras geométricas y asentar así la base para la teoría de las ideas, que es el punto central de la filosofía de *Platón* e incluso su único dogma serio y decididamente teórico: por eso partió de la geometría al exponerlo. En sentido análogo, se dice que él consideró la geometría como un ejercicio preliminar con el cual el espíritu del alumno se acostumbraba a ocuparse de los objetos incorpóreos, cuando hasta entonces en la vida práctica sólo se las había visto con cosas corporales (*Schol. in Arist.*, pp. 12 y 15). Este es, pues, el sentido en que Platón recomendó la geometría a los filósofos: de ahí que no estemos autorizados a ampliarlo. Antes bien, recomiendo, como investigación del influjo de la matemática en nuestras capacidades intelectuales y su utilidad para la formación científica en general, un

3. [No entre nadie que no sepa geometría.]

tratado muy fundamentado y erudito aparecido en forma de recensión de un libro de Whell en la *Edinburgh Review* de enero de 1836: su autor, que después lo publicó con su nombre junto a algunos otros tratados, es *W. Hamilton*, profesor de lógica y metafísica en Escocia. Aquel tratado fue también traducido al alemán y apareció en solitario con el título: *Sobre el valor y la futilidad de las matemáticas*, traducido del inglés, 1836. Su resultado es que el valor de las matemáticas es meramente mediato y radica en la aplicación a fines que solo mediante ellas se pueden lograr; pero en sí misma, la matemática deja el espíritu allá donde lo encontró, y en modo alguno es un requisito para la formación y desarrollo de este, sino hasta un claro obstáculo. Ese resultado no solo se expone a través de una profunda investigación dianológica de la actividad intelectual de la matemática, sino que es también consolidada con un erudito acopio de ejemplos y autoridades. La única utilidad inmediata que se concede a la matemática es que puede acostumbrar a mentes dispersas y volubles a fijar la atención. — Hasta *Descartes*, que fue famoso como matemático, tuvo el mismo juicio sobre las matemáticas. En | la *Vie de Descartes par Baillet*, 1693, se dice (II, c. 145
6, p. 54): *Sa propre expérience l'avait convaincu du peu d'utilité des mathématiques, surtout lorsqu'on ne les cultive que pour elles mêmes. — Il ne voyait rien de moins solide, que de s'occuper de nombres tout simples et de figures imaginaires*[4], etc.

4. [Su propia experiencia le había convencido de la escasa utilidad de las matemáticas, sobre todo cuando no se las cultiva más que por sí mismas. — No veía nada menos sólido que el ocuparse de números totalmente simples y de figuras imaginarias.]

Capítulo 14

SOBRE LA ASOCIACIÓN DE IDEAS

La presencia de las representaciones y pensamientos en nuestra conciencia se halla tan estrictamente sometida al principio de razón en sus distintas formas, como el movimiento de los cuerpos a la ley de causalidad. Así como un cuerpo no puede ponerse en movimiento sin causa, tampoco es posible que una idea irrumpa en la conciencia sin un motivo. Ese motivo es, bien *externo*, es decir, una impresión en los sentidos, o bien interno, o sea, un pensamiento que lleva consigo el otro en virtud de la *asociación*. Esta, a su vez, se basa, bien en una relación de razón y consecuencia entre ambos, o bien en la semejanza, o también en la mera analogía; o, finalmente, en la simultaneidad de su primera captación, que puede a su vez tener como razón la proximidad espacial de los objetos. Estos dos últimos casos son los que designa la expresión *à propos*. El predominio de uno de esos tres lazos de asociación de ideas sobre los otros caracteriza el valor intelectual de una mente: el primero predomina en las mentes pensantes y profundas, el segundo, en las graciosas, ingeniosas y poéticas, y el último, en las limitadas. No menos característico es el grado de facilidad con que una idea evoca otra que esté en cualquier relación con ella: eso constituye la vivacidad de espíritu. Pero la imposibilidad de que se presente una idea sin su motivo suficiente y de evocarla sin él, aun con la más enérgica voluntad, la atestiguan todos los casos en los que nos esforzamos en vano por *acordarnos* de algo y escrutamos todo el
146 acopio de nuestras ideas | para encontrar alguna que esté asociada con la que buscamos: si encontramos aquella, se presenta también esta. El que quiere evocar un recuerdo busca ante todo una guía de

la que este pende por asociación de ideas. En eso se basa la mnemotecnia, que intenta proveernos de motivos fáciles de encontrar para todos los conceptos, ideas o palabras. Pero lo malo es que también hay que encontrar esos motivos y para ello se precisa a su vez de un motivo. En qué medida el motivo es eficaz para recordar, se demuestra en el hecho de quien ha leído cincuenta anécdotas en un anecdotario y luego lo deja de lado a veces no puede recordar ni una de ellas inmediatamente después: pero si se presenta un motivo o se le ocurre una idea que tenga alguna analogía con una de aquellas anécdotas, esta le viene enseguida a la cabeza; y así, en ocasiones, las cincuenta. Y lo mismo vale para todo lo que uno lee. — Nuestra memoria verbal inmediata, es decir, no mediada por artificios mnemotécnicos, y con ella toda nuestra capacidad lingüística, se basa en el fondo en la inmediata asociación de ideas. Pues aprender un lenguaje consiste en encadenar para siempre un concepto a una palabra, de tal modo que con ese concepto se nos ocurre siempre esa palabra y con esa palabra ese concepto. El mismo proceso hemos de repetirlo después al aprender un nuevo lenguaje. Sin embargo, si aprendemos un lenguaje para uso pasivo y no activo, es decir, para leerlo y no hablarlo, como ocurre en la mayoría de los casos con el griego, entonces el encadenamiento es unilateral, ya que con la palabra se nos ocurre el concepto pero no con el concepto la palabra. El mismo proceso que en el lenguaje se produce también en el individuo al aprender los nombres propios. Mas a veces no confiamos en que con la idea de *esa* persona, ciudad, río, montaña, planta, animal, etc., vayamos a vincular inmediatamente su nombre con tanta fijeza como para suscitarlo por sí misma: entonces recurrimos a la mnemotecnia y asociamos la imagen de la persona o cosa con alguna propiedad intuitiva cuyo nombre se encuentra en el suyo. Sin embargo, eso es solo un mero andamio provisional en el que apoyarse: luego lo dejamos caer, al convertirse en inmediata la asociación de ideas.

| La búsqueda de una guía para el recuerdo se muestra de forma 147
peculiar cuando se trata de un sueño que hemos olvidado al despertar y buscamos en vano aquello que hace pocos minutos nos ocupaba con el poder de la más intensa presencia, pero ahora se ha evadido totalmente: por eso tratamos de agarrar alguna impresión que haya quedado y de la que penda el hilo conductor que, gracias a la asociación, nos pudiera traer de nuevo a la conciencia aquel sueño. Incluso en el sueño hipnótico ha de ser posible el recuerdo por medio de un signo sensible que se encuentre al despertar, según Kieser, *Tellurismus*, volumen II , § 271. En la misma imposibilidad

de que se produzca un pensamiento sin su motivo se basa también el hecho de que, cuando nos proponemos hacer algo a una hora determinada, solo lo podemos lograr, o bien no pensando en otra cosa hasta entonces, o bien haciendo que a la hora fijada nos lo *recuerde* alguna cosa, que puede ser una impresión externa preparada para ese fin o un pensamiento que se presente con regularidad. Ambos pertenecen a la clase de los motivos. Cada mañana, al despertar, nuestra conciencia es una *tabula rasa* que se vuelve a llenar con rapidez. En primer lugar, es el entorno de la noche anterior, que ahora vuelve a aparecer, el que nos recuerda lo que hemos pensado dentro de él: a él se unen luego los acontecimientos del día anterior, y así una idea evoca rápidamente otra, hasta que se presenta de nuevo todo lo que nos ocupó ayer. De que eso acontezca adecuadamente depende la salud mental en oposición a la locura que, como se mostró en el libro tercero, consiste precisamente en que se producen grandes lagunas en la conexión de los recuerdos. Hasta qué punto el sueño interrumpe el hilo de los recuerdos, de modo que a cada mañana tenemos que reanudarlo, lo vemos en las imperfecciones particulares de esa operación: por ejemplo, una melodía que anoche nos rondaba machaconamente en la cabeza, a la mañana siguiente no la recordamos.

Una excepción a lo dicho parecen suministrarla los casos en que
148 un pensamiento o una imagen de la fantasía se nos | vienen a la cabeza de forma repentina y sin un motivo consciente. Pero en la mayoría de los casos se trata de un engaño, debido a que el motivo era tan nimio y el pensamiento tan brillante y de tanto interés, que expulsó aquel instantáneamente de la conciencia: mas a veces la repentina aparición de una representación puede tener su causa en afecciones corporales internas, bien de las partes del cerebro entre sí o también del sistema nervioso orgánico sobre el cerebro.

En general, los procesos de pensamiento que se producen en nuestro interior no son tan sencillos en la realidad como en la teoría; pues aquí confluyen factores de muy diverso tipo. Para representarnos el asunto intuitivamente, comparemos nuestra conciencia con una masa de agua de cierta profundidad; los pensamientos claramente conscientes son solo la superficie: la masa, en cambio, es lo confuso, los sentimientos, la huella de las intuiciones y de nuestra experiencia en general, mezclado todo ello con el propio ánimo de nuestra voluntad, que es el núcleo de nuestro ser. Esa masa de la conciencia está en mayor o menor medida, según el grado de la vivacidad intelectual, en constante movimiento; y lo que a resultas de él sube hasta la superficie son las imágenes claras

de la fantasía, o los pensamientos claros y conscientes expresados en palabras, como también las decisiones de la voluntad. Son raras las ocasiones en que todo el proceso de nuestro pensamiento y decisión se mantiene en la superficie, es decir, consiste en un encadenamiento de juicios claramente pensados; aun cuando nos esforcemos en ello para poder rendir cuentas a nosotros y a los demás, habitualmente es en la oscura profundidad donde rumiamos el material recibido de fuera para convertirlo en pensamientos; y ese proceso se lleva a cabo de forma casi tan inconsciente como la transformación del alimento en jugos y sustancias dentro del estómago. De ahí viene el que con frecuencia no podamos dar cuenta del nacimiento de nuestros más profundos pensamientos: ellos son el producto de nuestro secreto interior. Juicios, ocurrencias, y decisiones ascienden desde aquella profundidad de forma inesperada y para nuestro propio asombro. Una carta nos trae noticias insospechadas e importantes, a consecuencia de las cuales surge un desconcierto en nuestros pensamientos y motivos: nos desembarazamos de momento del tema y no volvemos a pensar en él; pero al día siguiente, o al tercero
o cuarto, se nos presenta claramente toda la situación | y lo que 149
tenemos que hacer en ella. La conciencia es la mera superficie de nuestro espíritu, de la que, al igual que del globo terrestre, no conocemos el interior sino solo la corteza.

La asociación de ideas cuyas leyes se han expuesto es activada en última instancia, o en lo secreto de nuestro interior, por la *voluntad* que impulsa a su servidor —el intelecto—, en la medida de sus posibilidades, a enlazar los pensamientos, a evocar lo semejante y lo simultáneo, y a conocer las razones y las consecuencias: pues está entre los intereses de la voluntad el que se piense en general, a fin de estar orientado en lo posible para todos los casos que se presenten. Por eso la forma del principio de razón que domina la asociación de ideas y la mantiene activa es, en último término, la ley de motivación; pues lo que guía el sensorio y lo determina a seguir en esta o aquella dirección de la analogía o de otra asociación de ideas es la voluntad del sujeto pensante. Así como aquí las leyes del nexo de ideas solo se mantienen sobre la base de la voluntad, del mismo modo el nexo causal de los cuerpos en el mundo real se mantiene únicamente sobre la base de la voluntad que se exterioriza en los fenómenos; por eso la explicación causal no es nunca absoluta ni exhaustiva, sino que remite a su condición: las fuerzas naturales, cuya esencia es la voluntad como cosa en sí; con lo cual he anticipado ya el libro siguiente.

Pero, dado que los motivos *externos* (sensoriales) de la apari-

ción de nuestras representaciones operan continuamente sobre la conciencia exactamente igual que los *internos* (de la asociación de ideas) y ambos lo hacen de forma independiente, nacen de ahí las frecuentes interrupciones en el curso de nuestros pensamientos, que conllevan una cierta desmembración y confusión en nuestro pensar, pertenecientes a las imperfecciones insuperables del mismo que vamos a considerar ahora en un capítulo propio.

| Capítulo 15 150

DE LAS IMPERFECCIONES ESENCIALES DEL INTELECTO

Nuestra autoconciencia no tiene por forma el espacio sino solo *el tiempo*: por eso nuestro pensamiento, como nuestra intuición, no se lleva a cabo en *tres* dimensiones sino solo en *una*, es decir, en una línea sin anchura ni profundidad. De aquí nace la mayor parte de las imperfecciones esenciales de nuestro intelecto. En efecto, solo podemos conocer *en sucesión* y ser conscientes de una cosa cada vez, y ello además bajo la condición de que mientras tanto olvidemos todo lo demás, o sea, no seamos conscientes de ello, y todo ello deje así en este tiempo de existir para nosotros. En este aspecto, se puede comparar nuestro intelecto con un telescopio de campo visual muy estrecho; pues nuestra conciencia no es estable sino que fluye. El intelecto aprehende sólo en forma sucesiva y, para concebir lo uno, tiene que dejar ir lo otro sin retener nada más que sus huellas, que se hacen cada vez más débiles. El pensamiento que ahora me ocupa intensamente se me *tiene que* olvidar completamente después de un breve instante: si entretanto transcurre una noche de profundo sueño, puede ser que no lo vuelva a recuperar nunca, a menos que esté ligado a mi interés personal, es decir, a mi voluntad, que siempre domina el terreno.

A esa imperfección del intelecto se debe el carácter rapsódico y con frecuencia *fragmentario del curso de nuestro pensamiento*, al que ya me he referido en la conclusión del capítulo anterior y del que nace la irremediable *dispersión* de nuestro pensamiento. Por una parte, las impresiones sensoriales externas lo presionan disturbándolo, interrumpiéndolo e imponiéndole a cada momento las cosas más ajenas; por otra parte, al hilo de la asociación *un* pensamiento trae consigo el *otro* y es desbancado por él; por último, el propio

intelecto no es tampoco capaz de fijarse durante mucho tiempo e incesantemente en *un* pensamiento: sino que, así como cuando el ojo mira fijamente durante largo tiempo *un* objeto deja de verlo claramente, ya que sus contornos se disipan, se confunden y finalmen-
151 te | todo se vuelve oscuro, igualmente, al cavilar continuadamente durante mucho tiempo sobre *una* cosa, el pensamiento se hace confuso, se embota y concluye en una total estupidez. Por eso, toda meditación o deliberación que por suerte no haya sido perturbada pero que no haya llegado aún a su fin, tras un cierto tiempo, cuya medida es individual, hemos de dejarla de lado aunque se refiera al asunto más importante y que más nos afecte, y descargar así de nuestra conciencia ese objeto que tanto nos interesa para ocuparnos de cosas insignificantes e indiferentes, por mucho que nos pese la preocupación por aquel. Durante ese tiempo, aquel importante asunto no existe ya para nosotros: ahora está, como el calor en el agua fría, *latente*. Cuando luego, en otro momento, lo retomamos, nos dirigimos hacia él como hacia un asunto nuevo en el que nos orientamos de nuevo, aunque con más rapidez, y también nuevamente surge su impresión agradable o adversa sobre nuestra voluntad. Entretanto, nosotros mismos no volvemos sobre el particular de la misma manera. Pues, con la mezcla de los humores y la tensión de los nervios, que siempre cambia después de las horas, los días y los años, cambian también nuestro ánimo y opinión: además, las representaciones aparecidas en el intervalo han dejado un eco cuyo tono influye en las siguientes. Por eso con frecuencia el mismo asunto nos parece muy diferente en distintos momentos: por la mañana, por la tarde, a mediodía u otro día: entonces se nos imponen opiniones opuestas sobre el mismo que incrementan nuestra duda. De ahí que se hable de «dejar dormir» un asunto y se requiera un largo periodo de reflexión para las grandes decisiones. Pero si esa condición de nuestro intelecto, nacida de su debilidad, tiene sus inconvenientes manifiestos, también ofrece la ventaja de que, tras distraernos y regenerarnos físicamente, volvemos a nuestro asunto de forma diferente, frescos y cambiados, y así la mayoría de las veces podemos verlo a una luz totalmente distinta.— A partir de todo eso se hace manifiesto que la conciencia y el pensamiento humanos son por naturaleza necesariamente fragmentarios; por eso los resultados teóricos o prác-
152 ticos que | se puedan obtener mediante la combinación de tales fragmentos resultarán deficientes la mayoría de las veces. De ahí que nuestra conciencia pensante se asemeje a una linterna mágica, en cuyo foco no puede aparecer al tiempo más que una imagen; y cada una de ellas, aun cuando represente lo más sublime, tiene que desaparecer enseguida para dejar lugar a lo más heterogéneo y hasta vulgar. — En los asuntos prácticos, las decisiones y planes más importantes se consolidan en términos generales: pero estos subordinan otros en cuanto medios para fines, estos a su vez otros, y así hasta las acciones individuales que hay que llevar a cabo *in concreto*. Mas esas acciones no se ordenan para su ejecución según su dignidad sino que, mientras los planes nos ocupan en conjunto y en general, tenemos que luchar con las más nimias particularidades y el cuidado del momento. Con ello nuestra conciencia se hace más inestable. En general, las ocupaciones intelectuales de carácter teórico generan incapacidad para los asuntos prácticos y estos, a su vez, para aquellas.

A resultas de la índole inevitablemente dispersa y fragmentaria de todo nuestro pensar, así como de la consiguiente mezcla de las más heterogéneas representaciones que es inherente aun al más noble espíritu humano, no tenemos en realidad más que *una semiconciencia* y con ella andamos a tientas en el laberinto de nuestra vida y en la oscuridad de nuestras investigaciones: momentos luminosos alumbran como relámpagos nuestro camino. ¿Pero qué se puede esperar de mentes entre las cuales hasta la más sabia es todas las noches el escenario de los sueños más extravagantes y absurdos, y al salir de ellos ha de reanudar sus meditaciones? Está claro que una conciencia sometida a tales limitaciones es poco apta para ahondar en el enigma del mundo, y que tal empeño le parecería extraño y miserable a un ser de tipo superior cuyo intelecto no tuviera como forma el tiempo y cuyo pensar poseyera auténtica coherencia y unidad. Es incluso asombroso que, con esa mezcla tan heterogénea de representaciones y fragmentos de pensamiento de todo tipo que se entrecruzan constantemente en nuestra cabeza, no terminemos totalmente confundidos sino que siempre seamos capaces de volver a orientarnos y de armonizarlo todo. Resulta manifiesto que tiene que existir un hilo conductor en el que todo se
enhebre: ¿cuál es? — La | memoria por sí sola no basta, ya que 153
tiene limitaciones esenciales, de las que enseguida hablaré, y además es sumamente incompleta y poco fiable. El *yo lógico*, o la *unidad sintética transcendental de la apercepción*, son expresiones y explicaciones que difícilmente servirán para hacer el tema comprensible; más bien pensará alguno:

> Ciertamente, vuestra barba es crespa, pero no levantáis el pestillo[1].

1. [Goethe, *Fausto* I, 671, «Noche».]

La proposición *kantiana*: «El *yo pienso* tiene que acompañar todas nuestras representaciones», es insuficiente: pues *el yo* es una magnitud desconocida, es decir, un secreto para sí mismo.— Lo que otorga unidad y cohesión, a la conciencia constituyendo su base y su soporte permanente a través de todas sus representaciones, no puede estar condicionado por la propia conciencia ni ser por ello una representación: antes bien, tiene que ser el *prius* de la conciencia y la raíz del árbol del que aquella es el fruto. Eso, afirmo yo, es *la voluntad*: solo *ella* es inmutable, realmente idéntica, y ha generado la conciencia para sus fines. Por eso es también ella la que le da unidad y cohesiona todas sus representaciones y pensamientos, acompañándola, por así decirlo, como un bajo fundamental continuo. Sin ella el intelecto perdería la unidad de la conciencia, como un espejo en el que se refleja sucesivamente, ahora esto, ahora aquello; o, a lo sumo, como un espejo convexo cuyos rayos convergen en un punto imaginario por detrás de su superficie. Pero *la voluntad* es lo único permanente e inalterable en la conciencia. Es lo que conecta todos los pensamientos y representaciones como medios para sus fines, los tiñe con el color de su carácter, su ánimo y su interés, domina la atención y maneja el hilo de los motivos, cuyo influjo activa también la memoria y la asociación de ideas: en el fondo, es de ella de la que se habla cuando la palabra «yo» aparece en un juicio. Es, pues, el verdadero punto último de unión de la conciencia y el vínculo de todas las funciones y actos de la misma: pero no pertenece ella misma al intelecto, sino que es su raíz, origen y soberana.

154 | De la *forma temporal y la dimensión simple* de la serie de representaciones, debido a las cuales el intelecto, para captar una cosa, tiene que dejar de lado todo lo demás, se sigue, además de su dispersión, el *olvido*. La mayor parte de lo que deja a un lado no lo vuelve a recuperar; sobre todo porque la recuperación está ligada al principio de razón, es decir, requiere un motivo que ha de ser proporcionado por la asociación de ideas y la motivación y que, sin embargo, puede ser tanto más lejano e insignificante cuanto mayor sea nuestra sensibilidad a él y el interés del objeto. Pero, como ya mostré en el tratado *Sobre el principio de razón*, la memoria no es un depósito sino una capacidad práctica de producir las representaciones deseadas que, por lo tanto, tienen que conservarse siempre a través del ejercicio repetido; porque si no, se pierden paulatinamente. En consecuencia, hasta en la mente más docta el saber está presente sólo *virtualiter*, como una práctica adquirida en la producción de ciertas representaciones: *actualiter*, en cambio, aquella

mente se encuentra limitada a una sola representación y solo de ella es consciente al mismo tiempo. De aquí nace un raro contraste entre lo que sabe en potencia y en acto, es decir, entre lo que sabe y lo que piensa cada vez: lo primero es una masa inmensa y siempre algo caótica, lo último un único pensamiento claro. La relación se asemeja a la que hay entre las innumerables estrellas del cielo y el estrecho campo visual del telescopio: se hace claramente manifiesta cuando la mente, por algún motivo, pretende recordar claramente alguna particularidad que conoce y se requiere tiempo y esfuerzo para sacarla de aquel caos. La rapidez es en esto un talento especial pero muy dependiente del día y la hora: por eso a veces la memoria falla incluso en cosas que en otro momento tiene a la mano. Esta consideración nos invita a que en nuestros estudios nos empeñemos más en conseguir una correcta visión que un incremento de la erudición, y a que pensemos que la *calidad* del saber es más importante que su *cantidad*. Esta da a los libros simple grosor, aquella, profundidad y al mismo tiempo estilo: pues es una magnitud *intensiva*, mientras que la otra es meramente extensiva. Consiste | en la 155 claridad y compleción de los conceptos, unida a la pureza y corrección de los conocimientos intuitivos que los fundamentan; de ahí que todo el saber esté penetrado por ella en cada una de sus partes y sea valioso o insignificante conforme a ella. Con una pequeña cantidad pero una buena calidad de saber se consigue más que con una gran cantidad de mala calidad.

El conocimiento más perfecto y satisfactorio es el intuitivo: pero está limitado a lo plenamente particular, al caso individual. La combinación de lo plural y diferente en *una* representación resulta posible únicamente a través del *concepto*, es decir, dejando de lado las diferencias, por lo que este es un tipo de representación sumamente imperfecto. Desde luego que lo individual puede también ser captado inmediatamente como un universal, cuando se lo eleva hasta la *idea* (platónica): pero en este proceso que he analizado en el libro tercero, el intelecto se sale ya de los límites de la individualidad y, con ellos, del tiempo: además, eso es solo una excepción.

Esas imperfecciones intrínsecas y esenciales del intelecto se incrementan todavía más a causa de un obstáculo en cierta medida extrínseco a él, pero inevitable: por el influjo que sobre todas sus operaciones ejerce *la voluntad*, tan pronto como esté de alguna manera interesada en los resultados de aquellas. Toda pasión, incluso toda inclinación o rechazo, tiñe los objetos del conocimiento con sus colores. Lo más habitual es el falseamiento que ejercen el deseo y la esperanza en el conocimiento, al presentarnos lo apenas posible

como probable y casi cierto, y hacernos casi incapaces de concebir lo contrario: de manera semejante actúa el miedo, como también toda opinión preconcebida, toda parcialidad y, como se ha dicho, todo interés, impulso e inclinación de la voluntad.

A todas esas imperfecciones del intelecto se añade aún que envejece junto con el cerebro, es decir, al igual que todas las funciones fisiológicas, pierde su energía en la edad avanzada, con lo que entonces se acrecientan todas sus imperfecciones.

La defectuosa condición del intelecto aquí expuesta no nos
156 asombrará si nos volvemos a examinar su origen | y su destino, según lo he mostrado en el libro segundo. La naturaleza lo ha producido para el servicio de una voluntad individual: por eso está destinado a conocer las cosas sólo en la medida en que proporcionan motivos a una voluntad tal, pero no para fundamentarlas o captar su ser en sí. El intelecto humano es solamente una escala superior del animal: y, así como este se halla totalmente limitado al presente, también el nuestro lleva notables huellas de esa limitación. De ahí que nuestra memoria y recuerdo sean algo muy imperfecto: ¡Qué poco podemos rememorar de cuanto hemos hecho, vivido, aprendido, leído! E incluso eso poco lo recordamos la mayoría de las veces con esfuerzo y de manera imperfecta. Por la misma razón nos resulta tan difícil mantenernos libres de la impresión del presente. — La inconsciencia es el estado originario y natural de todas las cosas, y con ello también la base de la que, en especies particulares de seres, surge la conciencia como la suma eflorescencia de los mismos, razón por la cual incluso entonces aquella sigue prevaleciendo. Conforme a ello, la mayoría de los seres carecen de conciencia, si bien actúan según las leyes de su naturaleza, es decir, de su voluntad. Las plantas poseen a lo sumo un débil análogo de la conciencia y los animales inferiores, un simple albor de la misma. Pero también después de haber ascendido por toda la serie de los animales hasta el hombre y su razón, la inconsciencia de las plantas de la que se partió sigue siendo la base y puede ser percibida en la necesidad del sueño, como también en todas las grandes y esenciales imperfecciones de cualquier intelecto producido mediante funciones fisiológicas: de otro no tenemos ningún concepto.

Las imperfecciones *esenciales* del intelecto aquí mostradas pueden en casos particulares ser incrementadas por otras *accidentales*. El intelecto nunca es en *todos* los respectos lo que podría ser: las perfecciones que le son posibles se oponen entre sí hasta el punto de que se excluyen. Por eso nadie puede ser *a la vez* Platón y Aristóte-

les, o Shakespeare y Newton, o Kant y Goethe. Sin embargo, las imperfecciones del intelecto se soportan muy bien juntas; por eso,
en la realidad, la mayoría de las veces | queda muy por debajo de 157
aquello que podría ser. Sus funciones dependen de tantas condiciones —que solo en el *fenómeno* se nos dan y solo como anatómicas o fisiológicas podemos concebir—, que hasta un entendimiento excelente, aunque no sea más que en *una* dirección, pertenece a los más infrecuentes fenómenos naturales; por eso sus producciones se conservan a lo largo de miles de años e incluso cada reliquia de un individuo tan privilegiado se convierte en el más preciado tesoro. Desde un intelecto así hasta el que se acerca a la estupidez, los grados intermedios son incontables. En función de ellos hay, ante todo, una gran diferencia en *el horizonte intelectual* de cada cual, en concreto, desde aquel que posee una mera captación del presente que el mismo animal tiene, hasta quien concibe también la próxima hora, el día, el mañana, la semana, el año, la vida, el siglo, el milenio, hasta quien posee una conciencia que tiene presente casi de manera constante el horizonte de la infinitud que alborea aunque sea de forma borrosa, y cuyos pensamientos adoptan así un carácter adecuado a él. — Además, aquella diferencia entre las inteligencias se muestra en la *rapidez* de su pensar, de la que dependen muchas cosas y cuya gradación puede ser tan diversa y progresiva como la de los puntos radiales de una circunferencia. La distancia entre consecuencias y razones que puede alcanzar el pensamiento de cada una, me parece estar en una cierta relación con la rapidez del pensamiento, en la medida en que la tensión máxima de la facultad de pensar en general solamente se puede mantener durante un breve periodo de tiempo y, sin embargo, solo mientras este dura puede llevarse a cabo un pensamiento en su completa unidad; por eso lo que importa es cuán lejos puede proseguir el intelecto en tan breve tiempo, es decir, cuánto camino puede recorrer en él. Por otro lado, puede que en algún caso la rapidez sea sustituida por un sostenimiento más prolongado del tiempo para la ejecución de un completo pensamiento unitario. Probablemente, el pensamiento lento y sostenido caracteriza la mente matemática, la rapidez en el pensar, el genio: este es un vuelo; aquel, un seguro andar sobre suelo firme, paso por paso. El hecho de que con este último no baste ni siquiera en las ciencias, en cuanto no se trata ya de meras magnitudes sino de
la comprensión | de la esencia de los fenómenos, lo demuestra, por 158
ejemplo, la teoría de los colores de *Newton* y, posteriormente, los desatinos de *Biot* acerca de los anillos de colores, vinculado todo ello a la consideración atomista de la luz de los franceses, con sus

molécules de lumière y con su idea fija de pretender reducir toda la naturaleza a meros efectos mecánicos. Finalmente, la gran diferencia individual de las inteligencias de la que hablamos se muestra de manera destacada en el *el grado de claridad del entendimiento* y, en consecuencia, en la *claridad de todo el pensar*. El uno comprende ya *aquello* de lo que el otro sólo se ha percatado en cierta medida; aquel está ya dispuesto y en el final, cuando este se encuentra todavía al comienzo; para aquel es una solución lo que para este no es más que un problema. Eso se basa en la *calidad del pensar* y del saber a la que ya antes aludí. Así como en las habitaciones el grado de luminosidad es distinto, así también en las mentes. Esta *calidad de todo el pensar* se percibe en cuanto uno ha leído unas pocas páginas de un autor. Pues enseguida ha tenido que entender con su entendimiento y en su sentido: por eso, antes de saber todo *lo que* ha pensado se ve ya *cómo* piensa, es decir, cuál es la índole *formal*, la *textura* de su pensamiento, que permanece igual en todo aquello sobre lo que piensa, y cuya impronta la constituyen el curso del pensamiento y el estilo. En este se percibe enseguida el paso a paso, la articulación y la agilidad, así como la inspiración de su espíritu o, a la inversa, su pesadez, rigidez, flojedad y naturaleza plúmbea. Pues, así como el lenguaje es la impronta del espíritu de un pueblo, el estilo es la impronta inmediata del espíritu de un escritor, su fisonomía. Tírese el libro en que se vea que uno entra en una región más oscura que la de uno mismo; a no ser que se hayan de obtener de él meros hechos, no pensamientos. Además, solo nos reportará provecho *aquel* escritor cuya comprensión sea más penetrante y nítida que la propia, el que agilice nuestra mente y no la obstaculice, como la mente obtusa que nos pretende forzar a recorrer con él el paso de tortuga de su pensamiento; aquel, pues, cuya mente nos garantice un sensible alivio y protección al pensar provisionalmente
159 con ella, | y con quien nos sintamos llevados allá donde no podríamos llegar solos. *Goethe* me dijo una vez que, cuando lee una página de *Kant*, se siente como si entrara en una habitación luminosa. Las mentes deficientes no lo son simplemente por juzgar desviada y falsamente sino, ante todo, por la *confusión* de todo su pensamiento, que es comparable a la visión a través de un anteojo defectuoso, en el que todos los contornos aparecen borrosos y desdibujados, y los diferentes objetos se entremezclan unos con otros. El débil entendimiento de tales mentes se estremece ante la exigencia de claridad de los conceptos; por eso no se la plantean, sino que se sirven de una penumbra en la que recurren a *palabras* para tranquilizarse, en especial a aquellas que designan conceptos

imprecisos, muy abstractos, inusuales y difíciles de explicar como, por ejemplo, infinito y finito, sensible y suprasensible, la idea del ser, la idea de la razón, el Absoluto, la idea del Bien, lo divino, la libertad moral, la autogénesis, la Idea absoluta, sujeto-objeto, etc. Alardean tranquilamente de ellas, piensan realmente que eso expresa pensamientos y exigen a todos que se den por satisfechos con ello: pues la cumbre suprema de la sabiduría concebible para ellos consiste precisamente en disponer de tales palabras para cada posible cuestión. Esa indescriptible *satisfacción en las palabras* es característica sin excepción de las mentes inferiores: se basa justamente en su incapacidad para los conceptos claros, tan pronto como estos han de ir más allá de las relaciones más triviales y simples, así como en la debilidad y pereza de su intelecto; y también se debe incluso a la secreta conciencia de esas limitaciones que, en el caso de los eruditos, está ligada a la dura necesidad, tempranamente reconocida, de hacerse pasar por seres pensantes; y para afrontar esa exigencia consideran apropiado ese acopio de palabras dispuestas. Tiene que ser realmente divertido ver en su cátedra a un profesor de filosofía de esa casta exponiendo de buena fe semejante palabrería sin significado, totalmente digno y en la ilusión de que se trata de pensamientos; y ante él, los estudiantes que, con la misma buena fe, es decir, en la misma ilusión, escuchan atentamente y toman apun-
tes; cuando en el fondo | ni el uno ni los otros van más allá de las 160
palabras sino que más bien estas, junto con los trazos de las plumas que se oyen, son lo único real de todo el asunto. Esa peculiar *satisfacción en las palabras* contribuye más que cualquier otra cosa a perpetuar el error. Pues, apoyados en las palabras y frases heredadas de sus predecesores, todos pasan por alto confiadamente las oscuridades y los problemas: por lo que estos se propagan de libro en libro a lo largo de siglos sin ser percibidos y a la mente que piensa le entra la duda, sobre todo en la juventud, de si simplemente es incapaz de entender eso o si aquí no existe realmente nada que entender; y también, si el problema que todos bordean furtivamente por la misma senda con tan cómica seriedad no es para ellos un problema, o simplemente no quieren verlo. Muchas verdades quedan sin descubrir, por la sola razón de que nadie tiene el valor de proponerse el problema y arremeter contra él. — En contraposición a esto, la claridad del pensamiento y la definición de los conceptos propia de las cabezas eminentes provoca que incluso verdades conocidas, al ser expuestas por *ellas*, ganen nueva luz o, al menos, un nuevo estímulo: si se las oye o lee, es como si se hubiera cambiado un anteojo defectuoso por uno bueno. Léase, simplemen-

te, en las cartas de *Euler* a una princesa, su exposición de las verdades fundamentales de la mecánica y la óptica. Ahí se funda la observación de Diderot en *El sobrino de Rameau*, de que solo los maestros consumados son capaces de exponer realmente bien los elementos de una ciencia, justamente porque solo ellos entienden realmente los asuntos y nunca en ellos las palabras sustituyen a los pensamientos.

Pero se ha de saber que las malas cabezas son la regla; las buenas, la excepción; las eminentes, sumamente raras y el genio, un portento. ¿Cómo si no podría un género humano compuesto por unos ochocientos millones de individuos tener después de seis mil años aún tanto que descubrir, que inventar, que imaginar y que decir? El intelecto está dirigido únicamente a la conservación del individuo y por lo regular sólo a duras penas basta incluso para eso. Mas prudentemente ha escatimado la naturaleza en otorgarle una gran medida: pues la mente limitada puede abarcar
161 las pocas y simples | relaciones que se hallan en el ámbito de su estrecha esfera de acción y manejar sus resortes con una facilidad mucho mayor que la eminente, que abarca una esfera infinitamente mayor y más rica, y actúa con amplios resortes. Así el insecto lo ve todo en sus tallos y hojas con la exactitud más minuciosa y mejor que nosotros; pero no percibe al hombre que se encuentra tres pasos ante él. En eso se basa la astucia de los tontos y la paradoja: *Il y a un mystère dans l'esprit des gens qui n'en ont pas*[2]. Para la vida práctica, el genio es tan útil como un telescopio en el teatro. — Conforme a ello, la naturaleza es altamente *aristocrática* respecto del intelecto. Las diferencias que ha establecido en este terreno son mayores que las que asientan la cuna, el rango, la riqueza o la distinción de castas en cualquier país: pero, al igual que en otras aristocracias, también en la suya hay miles de plebeyos por un noble, muchos millones por un príncipe, la gran masa es simple populacho, *mob, rabble, la canaille*. Entre el rango de la naturaleza y el de la convención hay, desde luego, un llamativo contraste cuya compensación solo sería de esperar en una época dorada. Entretanto, los que están muy alto en uno y otro rango tienen en común el vivir en su mayoría en un distinguido aislamiento al que alude *Byron* cuando dice:

2. [Hay un misterio en el espíritu de las gentes que no lo tienen.]

To feel me in the solitude of kings,
Without the power that makes them bear a crown[3].
(*Proph[ecy] of Dante*, c. 1)

Pues el intelecto es un principio diferenciador que, por lo tanto, separa: sus distintos grados proporcionan a cada cual, aún más que los de la mera formación, diferentes conceptos a resultas de los cuales cada uno vive en cierto sentido en un mundo diferente en el que solo trata inmediatamente con el que está a su nivel, mientras que a los demás solo puede gritarles desde lejos e intentar hacerse comprensible para ellos. Las grandes diferencias en el grado y la formación del entendimiento abren entre un hombre y otro | un 162
ancho abismo que únicamente puede salvar la bondad de corazón que es, por el contrario, el principio unificador que identifica a todos los demás con el propio yo. Sin embargo, la vinculación sigue siendo moral: no puede hacerse intelectual. Incluso dentro de un grado análogo de instrucción, la conversación entre un gran espíritu y una mente vulgar se asemeja a un mismo viaje hecho por un hombre en un brioso caballo y por otro a pie. Para ambos se hace enseguida sumamente pesado y, a la larga, imposible. Ciertamente, el jinete puede desmontar durante un breve trayecto para caminar con el otro; aunque también entonces le dará mucho que hacer la impaciencia de su caballo. —

Nada debería fomentarse tanto en el público como el conocimiento de aquella *aristocracia intelectual de la naturaleza*. Gracias a él se comprendería que, cuando se trata de hechos, o sea, cuando hay que referirse a experimentos, viajes, códices, libros de historia y crónicas, la mente normal es suficiente; en cambio, cuando se trata de meros *pensamientos*, sobre todo de aquellos cuya materia, los datos, están a disposición de todos y en los que en realidad solo se trata de *pensar antes* que los demás, resulta ineludible una clara superioridad, una eminencia innata que solo proporciona la naturaleza y de forma sumamente infrecuente; y nadie que no dé inmediatas pruebas de ella merece ser oído. Si se pudiera conferir al público una opinión propia en este tema, dejaría de desperdiciar el escaso tiempo que dedica a su formación en las producciones de mentes vulgares, es decir, en las incontables chapuzas poéticas y filosóficas

3 Sentir la soledad de los reyes
Pero estar privado del poder
Que les hace llevar una corona.

como las que cada día empolla; no se agarraría siempre a lo más nuevo con la pueril ilusión de que los libros, igual que los huevos, hay que saborearlos frescos, sino que se atendría a los resultados de los pocos autores selectos y vocacionales de todas las épocas y pueblos, intentaría conocerlos y llegar a entenderlos, y podría así alcanzar poco a poco una auténtica formación. Entonces desaparecerían aquellas miles de producciones sin oficio que, como la mala hierba, dificultan el crecimiento del trigo.

Capítulo 16[1]

163

SOBRE EL USO PRÁCTICO DE LA RAZÓN Y EL ESTOICISMO

En el capítulo séptimo he mostrado que en la teoría el partir de *conceptos* conduce únicamente a resultados mediocres, mientras que los logros excelentes requieren la creación a partir de la intuición misma, como fuente de todo conocimiento. Pero en la práctica es al revés: aquí el ser determinado por lo intuitivo es lo propio del animal, pero resulta indigno del hombre, que posee *conceptos* para dirigir su obrar y está así emancipado del poder del presente intuitivo al que el animal se halla incondicionalmente entregado. En la medida en que el hombre hace valer ese privilegio, se puede llamar *racional* a su obrar, y solo en *ese* sentido se puede hablar de *razón práctica*, no en el sentido *kantiano*, cuyo carácter insostenible he expuesto detenidamente en el escrito de concurso *Sobre el fundamento de la moral*.

Pero no es fácil determinarse únicamente por *conceptos*: hasta al ánimo más fuerte le presiona poderosamente el cercano mundo exterior con su realidad intuitiva. Mas el espíritu humano demuestra su dignidad y grandeza precisamente al vencer esa impresión y negar su ilusorio juego. Así, cuando los estímulos de disfrute y placer no le afectan, o cuando la amenaza y la furia de los enemigos enfurecidos no le conmueven, la súplica de los amigos errados no hace vacilar su decisión, los engaños de los que las intrigas organizadas le rodean le dejan impasible y el escarnio de los necios y de las masas no le hace perder de vista ni equivocarse acerca de su propio valor: entonces parece encontrarse bajo el influjo de un mundo del

1. Este capítulo se refiere al § 16 del primer volumen.

espíritu (el de los conceptos) visible sólo para él, y ante el cual aquel presente intuitivo abierto para todos se disipa como una fantasma.
164 | — Lo que, por contra, otorga al mundo externo y la realidad visible su enorme poder sobre el ánimo es su cercanía e inmediatez. Así como la aguja imantada se mantiene en su dirección debido al efecto unificado de las fuerzas naturales dispersas que cubren toda la Tierra y, no obstante, puede ser perturbada y ponerse a oscilar violentamente por un pequeño trozo de hierro que se le acerque, así también en ocasiones hasta un espíritu fuerte puede quedar desconcertado y perturbado por acontecimientos y hombres insignificantes cuando actúan sobre él desde muy cerca; y la resolución más meditada puede ponerse a vacilar de momento por un contramotivo insignificante pero inmediatamente presente. Pues el influjo relativo de los motivos se halla bajo una ley que es directamente opuesta a aquella según la cual actúan los pesos en una balanza, y a resultas de la cual un motivo muy nimio pero muy cercano puede prevalecer sobre otro mucho más fuerte pero que actúa de lejos. La condición del ánimo que hace a este determinarse según esa ley, y no sustraerse a ella en virtud de la verdadera razón práctica, es lo que los antiguos designaron como *animi impotentia,* que significa propiamente *ratio regendae voluntatis impotens*[2]. Todo *afecto* (*animi perturbatio*) nace precisamente porque una representación que actúa sobre nuestra voluntad se nos pone tan cerca que oculta todo lo demás y no podemos ver nada más que *ella*, con lo que por un instante nos volvemos incapaces de tomar en consideración lo demás. Un buen medio contra esto sería alcanzar a contemplar el presente como si fuera pasado, acostumbrando la apercepción al estilo epistolar de los romanos. En cambio, sí somos capaces, a la inversa, de contemplar lo remotamente pasado como presente con tanta viveza, que los antiguos afectos dormidos durante largo tiempo vuelven a despertar con toda su vehemencia. — Del mismo modo, nadie se indignaría ni se desconcertaría ante una desgracia o contrariedad, si la razón le hiciera tener siempre presente lo que verdaderamente es el hombre: el ser más indigente, abandonado cada día y cada hora a desdichas sin cuento, grandes y pequeñas, τὸ
165 δειλότατον ζῶον[3], que tiene que vivir en cuidado | y temor permanentes. Πᾶν ἐστι ἄνθρωπος συμφορά[4] (*homo totus est calamitas*), dijo ya Heródoto.

2. [Razón incapaz de regir la voluntad.]
3. [El animal más indigente.]
4. [«El hombre es todo desdicha», Heródoto, *Historias* I, 32.]

El uso de la razón en la práctica hace ante todo que se recomponga la parcialidad y disgregación del mero conocimiento intuitivo, y que las contradicciones que este presenta se empleen como correcciones recíprocas, con lo que se obtiene el correcto resultado objetivo. Por ejemplo, si contemplamos la mala acción de un hombre, le condenaremos; en cambio, al considerar únicamente la necesidad que le ha movido a ello, nos compadeceremos de él: la razón, mediante sus conceptos, sopesa ambas cosas y llega al resultado de que hay que refrenarle, limitarle y dirigirle con un castigo adecuado.

Recuerdo aquí de nuevo la sentencia de Séneca: *Si vis tibi omnia subjicere, te subjice rationi*[5]. Pero dado que, como he demostrado en el libro cuarto, el sufrimiento es de naturaleza positiva y el placer negativo, aquel que adopte el conocimiento abstracto o de razón como pauta de su obrar y piense siempre en las consecuencias de este y en el futuro tendrá que practicar muy a menudo el *sustine et abstine*[6]; pues para conseguir la menor cantidad posible de dolor en la vida, tendrá que sacrificar la mayoría de las veces las más intensas alegrías y placeres, teniendo presente el ὁ φρόνιμος τὸ ἄλυπον διώκει, οὐ τὸ ἡδύ[7] (*quod dolore vacat, non quod suave est, persequitur vir prudens*). Por eso en él el futuro toma prestado del presente, y no como en los necios imprudentes en los que el presente toma prestado del futuro que, así empobrecido, pronto llegará a la bancarrota. En aquel la razón tiene que adoptar la mayoría de las veces el papel de un malhumorado mentor e instar incesantemente a renuncias sin poder prometer a cambio nada más que una existencia bastante exenta de dolor. Ello se debe a que la razón, por medio de sus conceptos, abarca *la totalidad* de la vida, cuyo resultado, en el mejor de los casos calculables, no puede ser sino el que se ha dicho.

Esta aspiración a una existencia sin dolor, en la medida en que sea posible aplicando y siguiendo la reflexión racional, y llegando a conocer la verdadera condición de la vida, ha dado lugar, al ser desarrollada con una estricta consecuencia y hasta | el extremo, al 166
cinismo, del que después surgió el *estoicismo*; quisiera explicarlo aquí con unas pocas observaciones, a fin de fundamentar con mayor solidez la exposición con la que concluye nuestro primer libro.

5. [«Si quieres someterlo todo a ti, sométete a la razón», *Epistolae ad Lucilium*, 37, 4.]
6. [«Soportar y renunciar», Epicteto en *Gellius* XVII, 19, 6.]
7. [«El sabio aspira a lo que no causa dolor, no al placer», Aristóteles, *Ethica Nicomachea* VII, 12.]

Todos los sistemas morales de la Antigüedad, con la única excepción del platónico, eran directrices para una vida bienaventurada: por lo que en ellos el fin de la virtud no estaba más allá de la muerte sino en este mundo. Pues la virtud es para ellos el recto camino para la vida verdaderamente feliz: por eso la elige el sabio. De ahí proceden los amplios debates y las agudas y siempre renovadas investigaciones, transmitidas especialmente por Cicerón, acerca de si la virtud basta ella sola y por sí misma para llegar a la vida feliz, o si se precisa además de alguna otra cosa; si el virtuoso y sabio es feliz también en el tormento y en la rueda del suplicio o en el toro de Falaris, o si la cosa no llega tan lejos. Pues esa sería, desde luego, la prueba de fuego de una ética de esa clase: su ejercicio tendría que hacernos felices de manera inmediata e incondicionada. Si no es capaz, entonces no consigue lo que debe y hay que rechazarla. Por eso es tan acertado como acorde con el punto de vista cristiano, el hecho de que *Agustín* anteponga a su exposición de los sistemas morales de la Antigüedad (*De civ. Dei* XIX, c. 1) la siguiente observación: *Exponenda sunt nobis argumenta mortalium, quibus sibi ipsi beatitudinem facere* in hujus vitae infelicitate *motili sunt; ut ab eorum rebus vanis spes nostra quid differat clarescat. De finibus bonorum et malorum multa inter se philosophi disputarunt; quam quaestionem maxima intentione versantes, invenire conati sunt, quid efficiat hominem beatum: illud enim est finis bonorum*[8]. Quisiera dejar fuera de toda duda el fin eudaimonístico de la ética antigua al que se ha aludido, por medio de algunas expresivas sentencias de sus autores. *Aristóteles* dice en la *Eth. magna* I, 4: Ἡ εὐδαιμονία ἐν τῷ εὖ ζῆν ἐστίν, τὸ δὲ εὖ ζῆν ἐν τῷ κατὰ τὰς ἀρετὰς ζῆν[9] (*Felicitas in bene vivendo posita est: verum bene vivere est in eo positum, ut secundum virtutem vivamus*); compárese con *Eth. Nicom.* I, 5. —En *Cic. Tusc.* V, 1, se dice: *Nam, quum ea causa*
167 *impulerit eos, qui primi se ad philosophiae studia contulerunt, ut,* | *omnibus rebus posthabitis, totos se in optimo vitae statu exquirendo collocarent; profecto spe beate vivendi tantam in eo studio curam*

8. [«Se han de exponer los argumentos de los mortales, con los que se han esforzado en conseguir la felicidad *en la infelicidad de esta vida*, a fin de que quede claro en qué medida difiere nuestra esperanza de esos vanos intentos. Mucho se ha discutido entre los filósofos acerca del supremo Bien y del Mal supremo; al reflexionar sobre esta cuestión con su máximo empeño, han intentado descubrir qué es lo que hace feliz al hombre: pues eso es el Bien supremo», *De civitate Dei* XIX, 1.]

9. [«La felicidad está en el vivir bien, pero el vivir bien está en vivir según la virtud», *Ethica magna* I, 4, 1184b.]

operamque posuerunt[10]. Según *Plutarco* (*De repugn. stoic.*, c. 18), dijo *Crisipo*: Τὸ κατὰ κακίαν ζῆν τῷ κακοδαιμόνως ζῆν ταὐτόν ἐστιν[11] (*vitiose vivere idem est, quod vivere infeliciter*). — *Ibid.*, c. 26: Ἡ φρόνησις οὐχ ἕτερόν ἐστι τῆς εὐδαιμονίας καθ' ἑαυτό, ἀλλ' εὐδαιμονία[12] (*Prudentia nihil differt a felicitate, estque ipsa adeo felicitas*). — En *Stob. Ecl.* II, c. 7: Τέλος δέ φασιν εἶναι τὸ εὐδαιμονεῖν, οὗ ἕνεκα πάντα πράττεται[13] (*Finem esse dicunt felicitatem, cujus causa fiunt omnia*). — Εὐδαιμονίαν συνωνυμεῖν τῷ τέλει λέγουσι[14] (*Finem bonorum et felicitatem synonyma esse dicunt*). En *Arrian. diss. Epict.* I, 4: Ἡ ἀρετὴ ταύτην ἔχει τὴν ἐπαγγελίαν, εὐδαιμονίαν ποιῆσαι[15] (*Virtus profiretur, se felicitate praestare*). — *Sen. ep.* 90: *Ceterum (sapientia) ad beatum statum tendit, illo ducit, illo vias aperit.* — *Id., ep.* 108: *Illud admoneo, auditiones philosophorum, lectionemque, ad propositum beatae vitae trahendam*[16].

Este fin de la vida máximamente feliz lo establece también la ética de los *cínicos*, tal y como atestigua explícitamente el emperador *Juliano*: *Orat.* VI: Τῆς Κυνικῆς δὲ φιλοσοφίας σκοπὸς μέν ἐστι καὶ τέλος, ὥσπερ δὴ καὶ πάσης φιλοσοφίας, τὸ εὐδαιμονεῖν· τὸ δὲ εὐδαιμονεῖν ἐν τῷ ζῆν κατὰ φύσιν, ἀλλὰ μὴ πρὸς τὰς τῶν πολλῶν δόξας[17] (*Cynicae philosophiae, ut etiam omnis philosophiae, scopus et finis est feliciter vivere: felicitas vitae autem in eo posita est, ut secundum naturam vivatur, nec vero secundum opiniones multitudinis*). Pero los cínicos tomaron para ese fin un camino especial y directamente opuesto al habitual: el de

10. [«Pues, dado que esta causa impulsó a los que se entregaron por primera vez al estudio de la filosofía a, posponiéndolo todo, afanarse en su totalidad por alcanzar el mejor estado de la vida, pusieron ciertamente tanto cuidado y trabajo en ese estudio, con la esperanza de una vida feliz», Cicerón, *Tusculanae disputationes* V, 1, 2.]

11. [«La vida en el vicio es lo mismo que la vida infeliz», *De stoicorum repugnantiis*, 18, 1042a.]

12. [La prudencia no es por sí misma diferente de la felicidad, sino que es felicidad.]

13. [«Dicen que la felicidad es el fin por el que todo se hace», Stobeo, *Eclogae physicae et ethicae* II, c. 7]

14. [Dicen que felicidad es sinónimo de fin.]

15. [«La virtud lleva consigo la promesa de producir felicidad», Arriano, *Epicteti dissertationes* I, 4.]

16. [«Por lo demás, (la sabiduría) tiende hacia un estado de felicidad, conduce a él, abre el camino hacia él»; «recuerdo que el oír y leer a los filósofos tiene como propósito la vida feliz», Séneca, *Epistolae ad Lucilium*, 90 y 108.]

17. [«El propósito y fin de la filosofía de los cínicos, como de toda filosofía, es vivir feliz; pero vivir feliz consiste en vivir según la naturaleza y no según la opinión de la mayoría», Juliano, *Orationes* VI, 193d.]

la renuncia llevada hasta el mayor extremo posible. En efecto, partieron de la opinión de que los movimientos que provocan en la voluntad los objetos que la estimulan y la excitan; el penoso y casi siempre apremiante esfuerzo por conseguirlos o, cuando se han conseguido, el temor a perderlos; y, finalmente, la pérdida misma, son capaces de generar mucho mayor dolor que la privación de aquellos objetos. Por eso, a fin de conseguir una vida lo más exenta posible de dolor, eligieron el camino de la máxima privación y
168 huyeron de todos los placeres como de trampas con | las que el hombre es entregado al dolor. Y de este modo podían desafiar audazmente a la fortuna y sus caprichos. Este es *el espíritu del cinismo*: claramente lo expresa Séneca en *De tranquilitate animi*, capítulo octavo: *Cogitandum est, quanto levior dolor sit, non habere, quam perdere: et intelligemus, paupertati eo minorem tormentorum, quo minorem damnorum esse materiam.* Luego: *Tolerabilius est faciliusque, non acquirere, quam amittere. — Diogenes effecit, ne quid sibi eripi posset, — qui se fortuitis omnibus exuit. — Videtur mihi dixisse: age tuum negotium, fortuna: nihil apud Diogenem jam tuum est*[18]. Lo más paralelo a esta frase es la cita de *Stobeo*: (*Ecl.* II, 7): Διογένης ἔφη νομίζειν ὁρᾶν τὴν Τύχην ἐνορῶσαν αὐτὸν καὶ λέγουσαν· τοῦτον δ' οὐ δύναμαι βαλέειν κύνα λυσσητῆρα[19] (*Diogenes credere se dixit, videre Fortunam, ipsum intuentem, ac dicentem: ast hunc non potui tetigisse canem rabiosum*). De ese mismo espíritu del cinismo da fe el epitafio de *Diógenes* en la *Suda*, voz Φιλισκός, y en Diógenes Laercio VI, 2:

Γηράσκει μὲν χαλκὸς ὑπὸ χρόνου· ἀλλὰ σὸν οὔτι
Κῦδος ὁ πᾶς αἰών, Διόγενες, καθελεῖ.
Μοῦνος ἐπεὶ βιοτῆς αὐτάρκεα δόξαν ἔδειξας
Θνητοῖς, καὶ ζωῆς οἶμον ἐλαφροτάτην[20]

(*Aera quidem absumit tempus, sed tempore numquam
Interitura tua est gloria, Diogenes:
Quandoquidem ad vitam miseris mortalibus aequam
Monstrata est facilis, te duce, et ampla via*).

El pensamiento fundamental del cinismo es, por consiguiente, que la vida en su forma más simple y nuda, con las miserias que la naturaleza le ha adjudicado, es lo más soportable y lo que se ha de elegir; porque todos los recursos, comodidades, diversiones y placeres con los que se la quiere hacer más agradable no llevan consigo más que molestias nuevas y mayores que las que originariamente le pertenecen. Por eso hay que considerar como expresión nuclear de su doctrina la siguiente tesis: Διογένης ἐβόα πολλάκις λέγων, τὸν τῶν ἀνθρώπων βίον ῥᾴδιον ὑπὸ τῶν θεῶν δεδόσθαι, ἀποκεκρύφθαι δὲ αὐτὸν | ζητούντων μελίπηκτα καὶ μύρα καὶ τὰ παραπλήσια[21] (*Diogenes clamabat saepius, hominum vitam facilem a diis dari, verum occultari illam quaerentibus mellita cibaria, unguenta, et his similia— Diog. Laert.* VI, 2). Y también: Δέον, ἀντὶ τῶν ἀχρήστων πόνων, τοὺς κατὰ φύσιν ἑλομένους, ζῆν εὐδαιμόνως· παρὰ τὴν ἄνοιαν κακοδαιμονοῦσι. — τὸν αὐτὸν χαρακτῆρα τοῦ βίου λέγων διεξάγειν, ὅνπερ καὶ Ἡρακλῆς, μηδὲν ἐλευθερίας προκρίνων[22] (*Quum igitur, repudiatis inutilibus laboribus, naturales insequi, ac vivere beate debeamus, per summam dementiam infelices sumus. — eandem vitae formam, quam Hercules, se vivere affirmans, nihil libertati praeferens — Ibid.*). En consecuencia, los antiguos y auténticos cínicos: Antístenes, Diógenes, Crates y sus discípulos, renunciaron de una vez por todas a cualquier posesión, a todas las comodidades y placeres, a fin de escapar para siempre de la fatiga y la inquietud, de la dependencia y los dolores que están irremediablemente unidos a aquellas ventajas sin que estas los compensen. Con la indispensable satisfacción de las necesidades más apremiantes y la renuncia a todo lo superfluo pensaron que salían bien librados. Y así se contentaban con lo que en Atenas y Corinto se podía obtener casi de balde, como altramuces, agua, un mal capotillo, una alforja y un garrote; ocasionalmente mendigaban en la medida de lo necesario, pero no trabajaban. No aceptaban nada que fuera más allá de las

18. [Hay que pensar cuánto más leve es el dolor de no tener que el de perder: y comprendemos que el pobre sufre tanto menos los tormentos cuanto menor es la materia del daño. Es más tolerable y más fácil no ganar que perder. — Diógenes dejó sentado que nada se puede arrebatar a quien se ha despojado de todo lo fortuito. — Me parece que diría: ocúpate de tus asuntos, fortuna: nada tuyo hay ya junto a Diógenes.]

19. [«Diógenes dijo que creyó ver a la Fortuna mirándole y diciendo: 'No puedo alcanzar a este perro rabioso'», *Eclogae* II, 7.]

20. [El bronce envejece con el tiempo; pero nunca el tiempo / Aniquilará tu gloria, oh, Diógenes. / Porque solo tú enseñaste la doctrina de la vida independiente / A los mortales, y el camino de la existencia liviana.]

21. [Diógenes decía muchas veces a gritos que los dioses habían concedido a los hombres una vida fácil, pero eso quedaba oculto para los que buscaban mieles, ungüentos y cosas semejantes.]

22. [Es necesario para una vida feliz, en vez de los trabajos inútiles, lo que sigue a la naturaleza. A causa de la locura son infelices [los hombres]. — Exhortando a llevar la misma forma de vida que Hércules, que nada prefería a la libertad.]

necesidades indicadas. Su objetivo era la independencia en el sentido más amplio. Su tiempo lo empleaban en descansar, pasear, hablar con todos los hombres, burlarse, reír y bromear: su carácter era de despreocupación y gran serenidad. Y puesto que con ese modo de vida no tenían que perseguir ninguna aspiración personal, ningún propósito ni fin, habiéndose elevado incluso por encima de los impulsos humanos y disfrutando siempre de un completo ocio, eran extremadamente aptos, como varones de probada fuerza espiritual, para convertirse en consejeros y censores de los demás. Por eso dice *Apuleyo* (*Florida* IV): *Crates, ut lar familiaris apud homines suae aetatis cultus est. Nulla domus ei unquam clausa erat: nec erat patrisfamilias tam absconditum secretum, quin eo tempestive*
170 *Crates interveniret, litium omnium et jurgiorum inter propinquos* | *disceptator et arbiter*[23]. También en esto, como en tantas otras cosas, muestran su gran parecido con los monjes mendicantes modernos, es decir, con los mejores y más auténticos de ellos, cuyo ideal se puede representar en el capuchino Cristóbal de la famosa novela de *Manzoni*. Mas esa semejanza está en los efectos, no en las causas. Coinciden en el resultado, pero el pensamiento fundamental de ambos es totalmente distinto: en los monjes es, igual que en los saniasis[24] afines a ellos, un fin emplazado más allá de la vida; pero en los cínicos es únicamente la convicción de que resulta más fácil reducir al mínimo sus deseos y necesidades que lograr satisfacerlas al máximo, lo cual es hasta imposible, ya que con la satisfacción los deseos y necesidades crecen hasta el infinito; de ahí que, para alcanzar el fin de todas las éticas antiguas —la mayor felicidad posible en esta vida—, tomaran el camino de la renuncia como el más corto y fácil: ὅθεν καὶ τὸν Κυνισμὸν εἰρήκασιν σύντομον ἐπ᾽ ἀρετὴν ὁδόν[25] (*unde et Cynismum dixere compendiosam ad virtutem viam. Diog. Laert.* VI, 9). — La diferencia fundamental entre el espíritu del cinismo y el de la ascética se pone claramente de manifiesto en la humildad que es esencial a la ascética pero tan ajena al cinismo que, al contrario, tiene por armas el orgullo y el desprecio de todos los demás:

23. [Crates fue venerado entre los hombres de su tiempo como un dios familiar. Ninguna casa le fue nunca cerrada: ningún padre de familia tenía un secreto tan escondido que Crates no tuviera que ver oportunamente en él, siendo juez y árbitro de todos los litigios y disputas entre parientes.]
24. Eremitas hindúes. [*N. de la T.*]
25. [Por lo cual también se ha dicho que el cinismo es un atajo hacia la virtud.]

Sapiens uno minor est Jove, dives,
Liber, honoratus, pulcher, rex denique regum[26].

En cambio, atendiendo al espíritu del asunto, la visión de la vida de los cínicos coincide con la de *J. J. Rousseau,* tal como la expone en el *Discours sur l'origine de l'inégalité*; porque también él nos quiere retrotraer al rudo estado de naturaleza y considera que la reducción de nuestras necesidades al mínimo es el camino más seguro para la felicidad. — Por lo demás, los cínicos fueron exclusivamente filósofos *prácticos*: al menos yo no tengo noticia alguna de su filosofía teórica.

De ellos surgieron los *estoicos*, al transformar la práctica en teoría. Opinaban que no es necesario privarse *realmente* de todo lo superfluo, sino que basta con que las posesiones y | los placeres sean 171
permanentemente considerados *superfluos* y a expensas del destino: pues entonces la privación real, si acaso se produjera, no resultaría inesperada ni difícil. Todo se puede tener y disfrutar; solo que hay que mantener siempre presente el convencimiento de la falta de valor y el carácter superfluo de tales bienes, por un lado, y de su inseguridad y caducidad, por otro; y así estimarlos todos en muy poco y estar siempre dispuesto a abandonarlos. E incluso aquel que tenga que privarse realmente de aquellas cosas para no conmoverse con ellas, muestra así que en su corazón las considera como bienes verdaderos que ha de alejar de su vista para no llegar a codiciarlos. El sabio, sin embargo, sabe que no son bienes sino más bien cosas totalmente indiferentes, ἀδιάφορα y, en todo caso, προηγμένα[27]. Por eso cuando se le ofrezcan los aceptará, pero estará siempre dispuesto a dejar con la mayor indiferencia que se vayan de nuevo cuando el azar al que pertenecen los reclame; porque son τῶν οὐκ ἐφ᾽ ἡμῖν[28]. En este sentido, dice *Epicteto* en el capítulo 7 que el sabio, igual que el que desembarca en un país, se podrá divertir con una muchacha o un chiquillo, pero siempre estará listo para marcharse de nuevo en cuanto llame el capitán.— Así completaron los *estoicos* la teoría de la indiferencia y la independencia a costa de la práctica, ya que redujeron todo a un proceso mental y, a través de argumentos como los que ofrece el primer capítulo de Epicteto, se

26. [«Sólo por debajo de Júpiter está el sabio, rico / Libre, venerado, bello y, en suma, rey de reyes», Horacio, *Epístolas* I, 1, 106.]
27. [Indiferentes / Preferibles.]
28. [De aquello que no depende de nosotros.]

acercaron con sofismas a todas las comodidades de la vida. Pero no se habían percatado de que toda costumbre se convierte en necesidad y, por lo tanto, solamente con dolor se puede renunciar a ella; que la voluntad no permite que se juegue con ella y no puede disfrutar si no ama los placeres; que un perro no permanece impasible cuando se le pasa una salchicha por el hocico, ni tampoco un sabio cuando tiene hambre; y que entre desear y renunciar no hay un término medio. Mas ellos creían satisfacer sus principios fundamentales cuando, sentados en un lujoso festín romano, no dejaban ningún plato sin probar pero aseguraban que todos aquellos eran sin excepción meros προηγμένα, no ἀγαθά[29]; o, hablando en nuestro
172 idioma, comían, bebían y se daban una buena vida | pero no sabían dar gracias al buen Dios por ello sino que, antes bien, ponían cara de fastidio y aseguraban con formalidad que no les interesaba un diablo nada de toda aquella comilona. Esta era la tarjeta de presentación de los *estoicos*: eran, pues, fanfarrones y estaban con los *cínicos* aproximadamente en la misma relación que los bien cebados benedictinos y agustinos con los franciscanos y capuchinos. Cuanto más descuidan la práctica, tanto más refinan la teoría. Quisiera añadir aquí algunas confirmaciones y observaciones complementarias a la discusión sobre el tema presentada al final del primer libro.

Si dentro de los escritos de los estoicos que nos han quedado, redactados todos ellos de forma asistemática, investigamos la razón última de aquel ánimo impasible que continuamente se nos exige, encontramos que no es otra más que el conocimiento de que el curso del mundo es totalmente independiente de nuestra voluntad y los males que nos aquejan, inevitables. Una vez que hemos regulado nuestras pretensiones de acuerdo con esa correcta visión, entonces afligirse, alegrarse, temer y esperar resulta una necedad a la que ya no estamos sujetos. Por eso, sobre todo en los comentarios de Arriano, se incurre subrepticiamente en la idea de que todo lo que está οὐκ ἐφ' ἡμῖν (es decir, que no depende de nosotros) sería también οὐ πρός ἡμᾶς (es decir, que no nos concierne). No obstante, sigue siendo verdad que todos los bienes de la vida están en pos del azar, por lo que, si hemos puesto en ellos nuestra felicidad, seremos infelices en cuanto este, en el ejercicio de su poder, nos los arrebate. A este indigno destino nos ha de sustraer el uso correcto de la razón, gracias al cual no consideramos nunca los bienes como nuestros sino solamente como prestados durante un tiempo indeterminado:

29. [Cosas preferibles / Bienes.]

ese es el único modo de no perderlos nunca. Por eso dice *Séneca* (*Ep.* 98): *Si, quid humanarum rerum varietas possit, cogitaverit, ante quam senserit*[30], y *Diógenes Laercio* (VII, 1, 87): Ἴσον δέ ἐστι τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν τῷ κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν[31] (*Secundum virtutem vivere idem est, quod secundum experientiam eorum, quae secundum naturam accidunt, vivere*). Con ello se corresponde en particular el pasaje de los tratados sobre Epicteto de *Arriano*, vol III, c. 24, 84-89; y especialmente, como confirmación de lo que dije a este respecto en el primer volumen, el pasaje: | 173
Τοῦτο γάρ ἐστι τὸ αἴτιον τοῖς ἀνθρώποις πάντων τῶν κακῶν, τὸ τὰς προλήψεις τὰς κοινὰς μὴ δύνασθαι ἐφαρμόζειν τοῖς ἐπὶ μέρους[32] (*Haec enim causa est hominibus omnium malorum, quod anticipationes generales rebus singularibus accomodare non possunt*). En el mismo sentido se expresa el pasaje de *Antonino* (IV, 29): Εἰ ξένος κόσμου ὁ μὴ γνωρίζων τὰ ἐν αὐτῷ ὄντα, οὐχ ἧττον ξένος καὶ ὁ μὴ γνωρίζων τὰ γιγνόμενα[33], es decir: «Si es extranjero en el mundo quien no sabe lo que en él ocurre, no lo es menos el que no sabe cómo ocurre». También el undécimo capítulo del *De tranquillitate animi* de Séneca es una perfecta demostración de esa visión. La opinión de los estoicos se resume en que si el hombre ha contemplado un instante el capricho de la fortuna y hace uso de su razón, tiene que reconocer tanto el rápido cambio de los dados como la ausencia de valor intrínseco de las fichas y, por lo tanto, permanecer impasible ante ellos. En general, la visión estoica puede expresarse así: nuestro sufrimiento nace siempre de la inadecuación entre nuestros deseos y el curso del mundo. Por eso uno de ellos tiene que cambiar y adecuarse al otro. Y, puesto que el curso de las cosas no está en nuestro poder (οὐκ ἐφ' ἡμῖν), tenemos que dirigir nuestro querer y desear de acuerdo con el curso de las cosas: pues solo la voluntad está ἐφ' ἡμῖν. Esa adaptación del querer al curso del mundo externo, es decir, a la naturaleza de las cosas, se designa muy a menudo con el multívoco κατὰ φύσιν ζῆν[34]. Véase *Arriani Diss.* II, 17, 21, 22. También *Séneca* apunta a esta opinión cuando

30. [«(Así se quedará uno tranquilo) si ha pensado en lo que es capaz de hacer la inconstancia de las cosas humanas antes de sentirlo», *Epistolae ad Lucilium*, 98.]
31. [Es lo mismo vivir según la virtud que según la experiencia de lo que acontece de acuerdo con la naturaleza.]
32. [«Pues esta es para los hombres la causa de todos los males, que no son capaces de ajustar las previsiones generales al caso particular», *Arriano, Epicteti dissertationes* IV, 1, 42.]
33. [Marco Aurelio, *Meditaciones* IV, 29.]
34. [Vivir según la naturaleza.]

dice (*Ep.* 119): *Nihil interest, utrum non desideres, an habeas. Summa rei in utroque est eadem: non torqueberis*[35]. Y *Cicerón* (*Tusc.* IV, 26), dice: *Solum habere velle, summa dementia est*[36]. Igualmente, *Arriano* (IV, 1. 175): Οὐ γὰρ ἐκπληρώσει τῶν ἐπιθυμουμένων ἐλευθερία παρασκευάζεται, ἀλλὰ ἀνασκευῇ τῆς ἐπιθυμίας[37] (*Non enim explendis desideriis libertas comparatur, sed tollenda cupiditate*).

Como confirmación de lo que he dicho en el lugar citado acerca del ὁμολογουμένως ζῆν[38] de los estoicos, se pueden examinar las citas que compendian *Ritter* y *Preller* en la *Historia philosophiae*
174 *Graeco-Romanae*, § 398; | e igualmente la sentencia de *Séneca* (*Ep.* 31 y otra vez *Ep.* 74): *Perfecta virtus est aequalitas et tenor vitae per omnia consonans sibi*[39]. El espíritu general de la Estoa lo refleja claramente este pasaje de *Séneca* (*Ep.* 92): *Quid est beata vita? Securitas et perpetua tranquillitas. Hanc dabit animi magnitudo, dabit constantia bene judicati tenax*[40]. El estudio de los estoicos en su conjunto convencerá a cualquiera de que el fin de su ética, igual que el de la ética del *cinismo* del que surgió, no es sino una vida lo más exenta posible de dolor y, con ello, lo más feliz posible; de donde se sigue que la moral estoica es una forma especial de *eudaimonismo*. No tiene, como la ética hindú, la cristiana o incluso la platónica, una tendencia metafísica, un fin transcendente, sino un propósito plenamente inmanente y a alcanzar en esta vida: la impasibilidad (ἀταραξία) y la imperturbable felicidad del sabio, a quien nada puede inquietar. Pero no se puede negar que los estoicos tardíos, en concreto Arriano, perdieron a veces de vista ese fin y en ellos se delata una tendencia realmente ascética que se puede atribuir al cristianismo ya para entonces extendido y, en general, al espíritu oriental. — Si examinamos de cerca y seriamente el fin del estoicismo, la ἀταραξία, encontramos en ella un mero endurecimiento e insensibilidad hacia los golpes del destino, que se consiguen teniendo siempre presente la brevedad de la vida, la vacuidad de los placeres y la inconstancia de la dicha, como también comprendiendo que la diferencia entre la felicidad y la desdicha es mucho menor de lo que nos pueda representar la anticipación de ambas. Pero eso no es aún un estado feliz sino solo un resignado soportar los sufrimientos que se han previsto como inevitables. Mas la grandeza de espíritu y la dignidad radican en aguantar lo inevitable silenciosa y pacientemente, en melancólica tranquilidad, permaneciendo igual, mientras otros pasan del júbilo a la desesperación y de esta a aquel. — Por consiguiente, se puede concebir también el estoicismo como una dietética del espíritu conforme a la cual, lo mismo que se endurece el cuerpo frente al influjo del viento y del clima, frente a la incomodidad y el cansancio, también hay que
endurecer el ánimo frente a | la desdicha, el peligro, la pérdida, la 175
injusticia, la perfidia, la traición, el orgullo y la necedad de los hombres.

Hago notar además que los καθήκοντα[41] de los estoicos, traducidos por *Cicerón* como *officia*, significan aproximadamente las obligaciones o aquello que es conveniente hacer, en inglés *incumbencies*, en italiano *quel che tocca a me di fare, o di lasciare*; o sea, en general, lo que *corresponde* hacer a un ser racional. Véase *Diog. Laert.* VII, 1, 109. — Por último, el *panteísmo* de los estoicos, que para nada se ajusta a los discursos ramplones de *Arriano*, queda expresado con la mayor claridad por Séneca: *Quid est Deus? Mens universi. Quid est Deus? Quod vides totum, et quod non vides totum. Sic demum magnitudo sua illi redditur, qua nihil majus excogitari potest: si solus est omnia, opus suum et extra et intra tenet* (*Quaest. natur.* I, *praefatio*, 12 [sic])[42].

35. [«Nada importa si no deseas algo o si lo tienes. Lo fundamental es en ambos casos lo mismo: no sufrirás», *Epistolae ad Lucilium*, 119, 2.]
36. [«Solamente querer tener es la máxima locura», *Tusculanae disputationes* IV, 26, 56.]
37. [«Pues no se consigue la libertad con la satisfacción de lo deseado sino con la destrucción del deseo», Arriano, *Epicteti dissertationes* IV, 1, 175.]
38. [«Vivir en conformidad»; véase vol. I, p. 106 (pp. 140-141).]
39. [«La virtud perfecta está en la indiferencia y en un curso de vida siempre coherente consigo mismo», *Epistolae ad Lucilium*, 31, 8.]
40. [«¿En qué consiste la vida feliz? En la seguridad y la tranquilidad perpetuas. Eso lo dará la grandeza de ánimo, lo dará la constancia que se obstina en juzgar correctamente», *Epistolae ad Lucilium*, 92, 3.]
41. [Lo que concierne, el deber.]
42. [«¿Qué es Dios? La mente del universo. ¿Qué es Dios? Todo lo que ves y todo lo que no ves. Solamente así se le reconoce su magnitud, mayor que la cual nada puede pensarse: si solo él es todo, llena su obra por dentro y por fuera», *Quaestiones naturales* I, *praefatio*, 13.]

Capítulo 17[1]

SOBRE LA NECESIDAD METAFÍSICA DEL HOMBRE

Con excepción del hombre, ningún ser se asombra de su propia existencia, sino que para todos esta se entiende por sí misma, hasta tal punto que ni la notan. En la tranquila mirada de los animales habla todavía la sabiduría de la naturaleza; porque en ellos la voluntad y el intelecto no se han separado aún lo suficiente como para que al encontrarse juntos puedan asombrarse uno de otro. Así, todo el fenómeno pende aquí firmemente del tronco de la naturaleza del que ha brotado y es partícipe de la inconsciente omnisapiencia de la gran Madre. — Solo después la esencia íntima de la naturaleza (la voluntad de vivir en su objetivación) ha ascendido vigorosa y alegremente a través de los dos reinos de los seres inconscientes y luego por la larga y amplia serie de los animales, llegando finalmente con la aparición de la razón, en el hombre, a la
176 reflexión: entonces se asombra de sus | propias obras y se pregunta qué es ella misma. Mas su asombro es tanto más grave por cuanto que aquí, por vez primera, se enfrenta conscientemente *a la muerte* y, junto a la finitud de toda existencia, le acosa también en mayor medida la vanidad de todo esfuerzo. Con esta reflexión y este asombro nace la *necesidad de una metafísica*, propia solo del hombre: por eso es un *animal metaphysicum*. En los albores de su conciencia también él se toma como algo que se entiende por sí mismo. Pero eso no dura mucho, sino que muy pronto, al tiempo de su primera reflexión, irrumpe ya aquella admiración que un día habrá de convertirse en madre de la metafísica. En consonancia con esto, afirma también *Aristóteles* en la «Introducción» de su *Metafísica*: Διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν[2] (*Propter admirationem enim et nunc et primo inceperunt homines philosophari*). La disposición metafísica propiamente dicha consiste ante todo en ser capaz de asombrarse de lo habitual y cotidiano, lo que induce a convertir la *totalidad* del fenómeno en un problema; mientras que quien investiga en las ciencias reales sólo se asombra de los fenómenos seleccionados y raros, y su problema consiste simplemente en reducirlos a lo más conocido. Cuanto más bajo se encuentra el hombre en lo intelectual, menos tiene de enigmático para él la existencia misma: antes bien, con respecto a todas las cosas le parece que el cómo son y el que sean se entienden por sí mismos. Eso se debe a que su intelecto permanece aún plenamente fiel a su destino originario: servir a la voluntad como medio de los motivos; de ahí que se halle estrechamente ligado al mundo y a la naturaleza como parte integrante de los mismos, y por ello muy lejos de colocarse frente a la totalidad de las cosas desprendiéndose de ellas y así, subsistiendo provisionalmente por sí mismo, captar el mundo de forma puramente objetiva. En cambio, el asombro filosófico que de aquí nace está individualmente condicionado por un desarrollo superior de la inteligencia, pero no solo por eso; sino que, sin duda, es el conocimiento de la muerte, y con él la consideración del sufrimiento y la necesidad de la vida, lo que proporciona el más fuerte impulso a la reflexión filosófica y a la | interpretación metafísica del mundo. Si 177
nuestra vida estuviera exenta de fin y de dolor, quizás a nadie se le ocurriría preguntar por qué existe el mundo y tiene precisamente esta condición, sino que todo se entendería por sí mismo. Conforme a ello, encontramos que el interés que inspiran los sistemas filosóficos o religiosos tiene su principal punto de referencia en el dogma de una permanencia después de la muerte: y, si bien parece que los últimos convierten en tema principal la existencia de sus dioses y lo defienden con su mayor celo, en el fondo es simplemente porque han vinculado a él su dogma de la inmortalidad y lo consideran inseparable de él: solo eso les importa realmente. Porque si eso se les pudiera asegurar de otro modo, el vigoroso celo por sus dioses se enfriaría enseguida; y si, a la inversa, se les demostrara la total imposibilidad de una inmortalidad, aquel celo dejaría paso a una indiferencia casi total: pues el interés en la existencia de los dioses desaparecería junto con la esperanza de un trato más cercano con

1. Este capítulo está en relación con el § 15 del primer volumen.

2. [«Pues por la admiración comenzaron los hombres ahora y al principio a filosofar», Aristóteles, *Metafísica* I, 982b 12-13.]

ellos, salvo en la parte en que se les pudiera atribuir una influencia en los acontecimientos de la vida presente. Pero si la permanencia tras la muerte, acaso porque supone el carácter originario del ser, se demostrara como incompatible con la existencia de los dioses, entonces sacrificarían inmediatamente a estos en aras de la propia inmortalidad y pondrían su celo en el ateísmo. En la misma razón se basa el que los sistemas propiamente materialistas, como también los absolutamente escépticos, nunca hayan podido obtener una influencia general o duradera.

Templos e iglesias, pagodas y mezquitas en todos los países y todos los tiempos, en esplendor y tamaño, dan testimonio de la necesidad metafísica del hombre que, fuerte e indestructible, pisa los talones a la física. Quien tenga un humor satírico podría, desde luego, añadir que ese es un chiquillo humilde que se contenta con poca comida. De vez en cuando se puede satisfacer con burdas fábulas e insípidos cuentos: solo con ser inculcados lo bastante temprano, se convierten en explicaciones suficientes de su existencia y soportes de su moralidad. Considérese, por ejemplo, el Corán:
178 este deplorable libro fue | suficiente para fundar una religión mundial, satisfacer la necesidad metafísica de incontables millones de hombres desde hace 1.200 años, convertirse en el fundamento de su moral y de un significativo desprecio de la muerte, como también para entusiasmarlos en sangrientas guerras y en las más amplias conquistas. En él encontramos la forma más triste y miserable del teísmo. Por mucho que se haya echado a perder con las traducciones, no he podido descubrir en él un solo pensamiento de valor. Tales cosas demuestran que la capacidad metafísica no va de la mano con la necesidad metafísica. Parecerá, no obstante, que en los primeros tiempos de la actual superficie terrestre esto fue de otra manera, y que aquellos que estuvieron más cerca que nosotros del nacimiento del género humano y de la fuente originaria de la naturaleza orgánica gozaron, por una parte, de una mayor energía en las capacidades del conocimiento intuitivo y, por otra, de una más correcta disposición de espíritu, con lo que fueron capaces de una captación más pura e inmediata de la esencia de la naturaleza y estuvieron en situación de satisfacer de forma más digna la necesidad metafísica: así surgieron en los ancestros de los brahmanes, en los *rişis*[3], las concepciones casi sobrehumanas que después se depositaron en las *Upanishads* de los *Vedas*.

Sin embargo, nunca ha faltado gente que se ha esforzado en

3. Poetas védicos. [*N. de la T.*]

asegurar su sustento sobre aquella necesidad metafísica del hombre y explotarla todo lo posible; por eso en todos los pueblos hay quienes la monopolizan y se convierten en sus arrendatarios universales: los sacerdotes. Su oficio lo tendrían asegurado siempre que conservaran el derecho de inculcar a los hombres sus dogmas metafísicos muy temprano, antes de que el juicio haya despertado de su sueño matutino, o sea, en la primera niñez: pues es entonces cuando cualquier dogma bien inculcado, por muy absurdo que sea, queda adherido para siempre. Si tuvieran que esperar hasta que el juicio madure, no podrían mantenerse sus privilegios.

Una segunda aunque poco numerosa clase de gente que saca su sustento de la necesidad metafísica de los hombres, la constituyen los que viven de la *filosofía*: entre los griegos se les llamaba sofistas, entre los modernos, | profesores de filosofía. *Aristóteles* (*Methap*. II, 179
2) incluye sin contemplaciones a *Aristipo* entre los sofistas: la razón la encontramos en *Diógenes Laercio* (II, 65), a saber: que fue el primero de los socráticos en cobrar por su filosofía; por eso también *Sócrates* le envió devuelto su regalo. También entre los modernos, los que viven *de* la filosofía no solo son, por lo regular y con raras excepciones, otros que los que viven *para* la filosofía, sino que incluso son con gran frecuencia los oponentes, los enemigos ocultos e irreconciliables de estos: pues todo logro filosófico auténtico y significativo arrojará demasiadas sombras sobre los suyos y además no se someterá a los propósitos y restricciones del gremio; por eso se esfuerzan continuamente en no tolerarlo, para lo cual, y dependiendo de la época y las circunstancias, los medios acostumbrados son: o bien disimular, encubrir, acallar, ignorar, mantener en secreto, o bien negar, empequeñecer, censurar, maldecir, tergiversar, o bien denunciar y perseguir. De ahí que incluso alguna gran inteligencia haya tenido que arrastrarse jadeante por la vida sin ser reconocida, honrada ni recompensada, hasta que por fin, después de su muerte, el mundo se ha librado del engaño sobre ella y sobre aquellos. Mientras tanto, ellos han logrado su fin, han prevalecido no dejándole prevalecer a él y han vivido *de* la filosofía junto con sus mujeres e hijos, mientras que aquel vivió *para* ella. Pero ahora está muerto y las cosas se invierten: la nueva generación de individuos de aquella clase, que siempre los hay, se convierte en heredera de sus logros, los corta según su propio patrón y vive ahora *de* él. El hecho de que *Kant* pudiera vivir a la vez *de* y *para* la filosofía se debió a la circunstancia infrecuente de que, por primera vez desde el *Divo Antonino* y el *Divo Juliano*[4], un filósofo volviera a sentarse en el trono: solo

4. [Divino Marco Aurelio y Divino Juliano el Apóstata.]

bajo tales auspicios pudo ver la luz la *Crítica de la razón pura*. Apenas murió el rey, vemos que *Kant*, debido a que pertenecía al gremio, conmovido por el temor modificó, castró y echó a perder su obra maestra en la segunda edición y, pese a ello, se halló pronto en peligro de perder su plaza; de modo que *Campe* le invitó a irse con él a Braunschweig para vivir con él como el jefe de su familia (*Rink*,
180 *Aspectos de la vida de Kant,* | p. 68). En la filosofía de la universidad las cosas son por lo regular mera fantasmagoría: su verdadero fin es proporcionar a los estudiantes, en lo más hondo de su pensamiento, aquella dirección del espíritu que el Ministerio que cubre las cátedras considera adecuada a sus propósitos. Esto podría ser justo en un sentido político: pero de ello se sigue que tal filosofía de cátedra es un *nervis alienis mobile lignum*[5] y no se la puede considerar seria sino solo una filosofía de broma. En todo caso, es justo que tal supervisión o dirección se extienda solo a la filosofía de cátedra y no a la real, a la que se toma en serio. Pues, si algo es de desear en este mundo, tan de desear que hasta la masa ruda y necia en sus momentos de reflexión lo preferiría al oro y la plata, es que un rayo de luz cayera sobre la oscuridad de nuestro ser y se nos diera alguna clave de esta enigmática existencia en la que no hay nada claro más que su miseria y su nihilidad. Pero esto, suponiendo que sea en sí alcanzable, se hace imposible con soluciones al problema impuestas y forzadas.

Quisiera ahora someter a una consideración general las distintas formas de satisfacer esa necesidad metafísica tan pronunciada.

Por *metafísica* entiendo todo presunto conocimiento que va más allá de la posibilidad de la experiencia, es decir, de la naturaleza o del fenómeno dado de las cosas, para ofrecer una clave sobre aquello por lo que, en uno u otro sentido, estaríamos condicionados; o, dicho popularmente, sobre aquello que se oculta tras la naturaleza y la hace posible. — Pero la enorme distinción originaria de las capacidades intelectivas, a la que se añade la de su instrucción, que requiere un gran esfuerzo, impone una diferencia tan grande entre los hombres que, cuando un pueblo sale del estado de rudeza, no puede conseguir *una* metafísica para todos; por eso en los pueblos civilizados encontramos invariablemente dos clases de metafísica, que se distinguen entre sí porque una tiene su acreditación *en sí misma* y la otra *fuera de sí.* Dado que los sistemas metafísicos
181 del primer tipo | exigen reflexión, instrucción, esfuerzo y juicio

5. [«Un madero que se mueve por fuerzas ajenas», Horacio, *Sátiras* II, 7, 82.]

para reconocer su acreditación, solo pueden ser accesibles para un número de hombres extraordinariamente pequeño y no surgen ni se mantienen más que en civilizaciones relevantes. En cambio, para la mayoría de los hombres, que no son capaces de pensar sino solamente de creer y no son receptivos a las razones sino solo a la autoridad, existen exclusivamente los sistemas del segundo tipo: por eso se los puede designar como metafísica popular, en analogía con la poesía popular o también con la sabiduría popular, con la que se designan los refranes. Sin embargo, aquellos sistemas son conocidos bajo el nombre de «religiones» y se encuentran en todos los pueblos salvo los más rudos. Su acreditación es, como se dijo, externa y como tal se llama Revelación, que está documentada con signos y milagros. Sus argumentos son principalmente amenazas de males eternos, y también de males temporales, dirigidas a los incrédulos e incluso a los que simplemente dudan: como *ultima ratio theologorum*[6] encontramos en algunos pueblos la hoguera o cosa parecida. Si buscan otra acreditación o utilizan otros argumentos, realizan un tránsito hacia los sistemas del primer tipo y pueden degenerar en un híbrido de ambos, lo cual trae más peligro que ventajas. Pues su más segura garantía de una duradera posesión de las mentes se la proporciona el inestimable privilegio que tienen esos sistemas de ser enseñados a los *niños*, con lo que sus dogmas se encarnan en una especie de segundo intelecto innato, igual que la rama en el árbol injertado; los sistemas del primer tipo, por el contrario, solo se dirigen a los adultos, pero en estos siempre encuentran un sistema del segundo tipo que está ya en posesión de sus convicciones. Ambos tipos de metafísica, cuya diferencia se puede designar brevemente denominándolos «doctrina de convicciones» y «doctrina de creencias», respectivamente, tienen en común que cada uno de sus sistemas particulares está en una relación de hostilidad con todos los demás de su clase. Mientras que en los de la primera clase la guerra se combate con palabra y pluma, en la segunda se usan también el fuego y la espada: algunos de estos deben en parte su difusión a este último tipo de polémica, y todos han ido poco a poco dividiendo la Tierra, y ello con tal | domina- 182
ción que los pueblos se distinguen y caracterizan más por ellos que por la nacionalidad o el gobierno. Solo *ellos* son, cada uno en su distrito, *soberanos*; los del primer tipo, en cambio, son a lo sumo *tolerados,* y eso simplemente porque, debido al escaso número de sus defensores, la mayoría de las veces no vale la pena combatirlos a

6. [Último argumento de los teólogos.]

fuego y espada; si bien, allá donde pareció necesario, ambos fueron empleados con éxito contra ellos: además, esos sistemas se encuentran de forma meramente esporádica. Pero la mayoría de las veces se los ha tolerado únicamente en un estado de domesticación y sometimiento, ya que el sistema de la segunda clase dominante en el país les prescribía que acomodaran sus doctrinas a las de él. A veces no solo se los ha sometido sino que se los ha puesto a su servicio y utilizado como preludio; lo cual es, sin embargo, un peligroso experimento; porque, al habérseles arrebatado el poder, aquellos sistemas de la primera clase creen poder recurrir a la astucia y mantienen siempre una perfidia oculta que se manifiesta a veces inesperadamente y causa daños difíciles de reparar. Además, este peligro se incrementa en la medida en que el conjunto de las ciencias reales, sin exceptuar ni siquiera las más inocentes, son sus aliados ocultos contra los sistemas de la segunda clase y, sin declararse en guerra abierta contra ellos, de repente e inesperadamente causan grandes daños en sus dominios. Pero es por naturaleza delicado intentar mediante esa servidumbre que a un sistema que originariamente tiene acreditación externa se le dé también una interna: pues, si fuera susceptible de una tal acreditación, no necesitaría la externa. Y, en general, pretender meter un cimiento nuevo bajo un edificio que ya está hecho es siempre una temeridad. ¿Cómo, además, habría de necesitar una religión la aprobación de una filosofía? Ya lo tiene todo de su parte: Revelación, Escrituras, milagros, profecías, apoyo de los gobiernos, el máximo rango tal y como conviene a la verdad, el acuerdo y el respeto de todos, miles de templos en los que se anuncia y se practica, multitudes de sacerdotes por juramento y, lo que es más que cualquier otra cosa, el inestimable privilegio de poder inculcar sus doctrinas en la tierna niñez, con lo que se convierten casi en ideas innatas. Con tanta
183 riqueza | de medios, tendría que ser más codiciosa para pretender aún el acuerdo de los miserables filósofos, o más temerosa de lo que es compatible con una buena conciencia para preocuparse de la contradicción con ellos.

A la distinción expuesta entre la metafísica de la primera y segunda clase se vincula aún lo siguiente. Un sistema de la primera clase, o sea, una filosofía, tiene la pretensión y, por lo tanto, la obligación de ser verdadera *sensu stricto et proprio* en todo lo que dice, ya que se dirige al pensamiento y a la convicción. En cambio, una religión, destinada al incontable número de los que, incapaces de demostraciones y pensamientos, nunca comprenderían las verdades más profundas y difíciles *sensu proprio*, tiene únicamente la

obligación de ser verdadera *sensu allegorico*. La verdad no puede aparecer desnuda ante el pueblo. Un síntoma de esa naturaleza *alegórica* de las religiones son quizá los *misterios* que en todas se pueden encontrar, a saber, ciertos dogmas que ni siquiera se pueden pensar con claridad, por no hablar de que puedan ser literalmente verdaderos. Quizá incluso se podría afirmar que un ingrediente esencial de una religión completa está constituido por un cierto número de contrasentidos totales y de verdaderos absurdos: pues estos son justamente el sello de su naturaleza *alegórica* y la única forma apropiada de hacer *tangible* al sentido común y al entendimiento rudo lo que les resultaría inconcebible, a saber: que la religión trata en el fondo de un orden totalmente distinto, el de *las cosas en sí*, ante el cual desaparecen las leyes a las que este mundo fenoménico se ha de conformar; y que, por lo tanto, no solo los dogmas absurdos sino también los comprensibles son simplemente alegorías y acomodaciones a la capacidad de comprensión humana. Me parece que con este espíritu afianzaron Agustín e incluso Lutero los misterios del cristianismo, en oposición al pelagianismo, que quería reducirlo todo a la inteligibilidad. Desde este punto de vista se puede entender cómo Tertuliano pudo decir sin burla: *Prorsus credibile est, quia ineptum est: — certum est, quia impossibile*[7] (*De carne Christi*, c. 5). Esta naturaleza *alegórica* priva a las religiones de las demostraciones que incumben a la filosofía y de toda prueba en general; | en lugar de ello exigen fe, es decir, una aceptación libre 184
de que eso es así. Y dado que luego la fe dirige el obrar y la alegoría está tan asentada que en el terreno práctico conduce hasta el mismo sitio a donde conduciría la verdad *sensu proprio*, la religión promete con razón a los que creen la bienaventuranza eterna. Vemos así que, en lo principal y para la gran masa a la que no le incumbe pensar, las religiones llenan perfectamente el espacio de la metafísica que el hombre siente como ineludiblemente necesaria: por una parte, a efectos prácticos, como norte de su obrar, como estandarte público de la rectitud y la virtud, tal y como *Kant* lo expresó de manera excelente; por otra parte, como consuelo imprescindible en el duro sufrimiento de la vida, donde suple perfectamente a una metafísica objetivamente verdadera, al elevar al hombre sobre sí mismo y su existencia temporal tan bien como podría hacerlo aquella: en eso se manifiesta esplendorosamente su gran valor e incluso su carácter imprescindible. Pues φιλόσοφον

7. [Es totalmente creíble porque es disparatado: — es cierto porque es imposible.]

πλῆθος ἀδύνατον εἶναι[8] (*vulgus philosophum esse impossibile est*), dijo ya Platón, y con razón (*De Rep*., VI, p. 89 bip.) La única piedra de escándalo a este respecto es que las religiones nunca puedan confesar su naturaleza alegórica y se tengan que afirmar como verdaderas *sensu proprio*. De este modo se meten en el terreno de la verdadera metafísica y dan lugar a un antagonismo con ella que se ha exteriorizado en todas las épocas en las que esta no ha sido encadenada. —Al hecho de no reconocer la naturaleza alegórica de toda religión se debe también la incesante disputa entre sobrenaturalistas y racionalistas que se desarrolla en nuestros días. Ambos quieren dar por verdadero *sensu proprio* el cristianismo: en este sentido, los primeros lo afirman sin reservas, por así decirlo, en carne y hueso; con lo que tienen una difícil posición frente a los conocimientos y la cultura general de la época. Los otros, en cambio, hacen una exégesis de todo lo peculiarmente cristiano; con lo que les queda algo que no es verdad ni *sensu proprio* ni *sensu allegorico*, sino más bien una pura trivialidad cercana al judaísmo o, a lo sumo, al superficial pelagianismo y, lo que es peor, a un infame
185 optimismo | que es ajeno al cristianismo verdadero. Además, el intento de fundar una religión en la razón la traslada a la otra clase de metafísica, la que tiene su acreditación *en sí misma*, y a un terreno ajeno, el de los sistemas filosóficos; y así la mezcla en la lucha que estos han de sostener entre sí en su propia arena, colocándola bajo la artillería del escepticismo y el pesado cañón de la crítica de la razón pura: mas trasladarse hasta ahí sería para ella una manifiesta temeridad.

Lo más provechoso para los dos tipos de metafísica sería que cada uno permaneciera netamente separado del otro y se mantuviera en su propio terreno para poder desarrollar completamente su naturaleza. En lugar de eso, a lo largo de toda la época cristiana se han hecho esfuerzos para conseguir una fusión de ambos, trasladando dogmas y conceptos del uno al otro, con lo que ambos se echaron a perder. El intento más descarado es el que se ha producido en nuestros días con aquel extraño hermafrodita o centauro, la filosofía de la religión, que, como una especie de gnosis, se esfuerza por explicar la religión dada e interpretar lo verdadero *sensu allegorico* con lo verdadero *sensu proprio*. Solo que para eso tendría que conocer y poseer de antemano la verdad *sensu proprio*: pero entonces aquella explicación sería superflua. Pues pretender encontrar la metafísica, es decir, la verdad *sensu proprio*, simplemente

8. [«Es imposible un vulgo filósofo», Platón, *República* VI, 89.]

interpretando y explicando la religión, sería una empresa delicada y peligrosa que uno solo podría decidirse a acometer si fuera cosa decidida que la verdad, al igual que el hierro y otros metales que no son nobles, solo se pudiera presentar en estado mineral y no en puro, y que, por lo tanto, no se la pudiera obtener más que por reducción del mineral.

Las religiones son necesarias y un inestimable beneficio para el pueblo. Pero cuando pretenden oponerse al progreso de la humanidad en el conocimiento de la verdad, hay que empujarlas a un lado con todo miramiento. Y exigir que hasta un gran espíritu —un Shakespeare, un Goethe— asuman como convicción propia los dogmas de cualquier religión *implicite, bona fide et sensu proprio*[9],
| es como pretender que un gigante se ponga los zapatos de un 186
enano.

Al estar pensadas para la capacidad de captación de la gran masa, las religiones solo pueden poseer una verdad mediata, no inmediata: exigir esta de ellas es como si se quisiera leer las letras colocadas en la plancha tipográfica en lugar de su impresión. El valor de una religión dependerá, pues, del mayor o menor contenido de verdad que lleve consigo tras el velo de la alegoría y, después, de la mayor o menor claridad con la que pueda verse aquel contenido a través del velo, o sea, de lo transparente que este sea. Casi parece que, así como los lenguajes más antiguos son los más perfectos, también las antiguas religiones. Si yo quisiera tomar los resultados de mi filosofía como medida de la verdad, tendría que admitir la preeminencia del budismo sobre las demás. En todo caso, me ha de alegrar ver mi teoría en tan gran concordancia con una religión que es mayoritaria sobre la Tierra; pues cuenta con muchos más fieles que ninguna otra. Mas ese acuerdo me ha de resultar tanto más grato cuanto que en mi filosofar no me he hallado bajo su influjo. Pues hasta 1818 en que apareció mi obra, las noticias que en Europa se podían encontrar sobre el budismo eran muy escasas, sumamente incompletas y pobres, limitándose casi todas a algunos artículos en los primeros volúmenes de las *Asiatic researches* que se referían principalmente al budismo de los birmanos. Solo desde entonces hemos ido obteniendo poco a poco mayor noticia de esa religión, principalmente a través de los profundos e ilustrativos tratados del meritorio académico de San Petersburgo *J. J. Schmidt* en los ensayos de su Academia, y luego a través de diversos eruditos ingleses y franceses; de modo que

9. [Implícitamente, de buena fe y en sentido propio.]

he podido ofrecer un índice bastante numeroso de los mejores escritos sobre esa creencia en mi obra *Sobre la voluntad en la naturaleza*, bajo la rúbrica «Sinología». Por desgracia, *Csoma Körösi*, ese tenaz húngaro que pasó muchos años en el Tíbet y sobre todo en los monasterios budistas con el fin de estudiar el lenguaje y los es-
187 critos sagrados del budismo, | nos fue arrebatado por la muerte justo cuando comenzaba a elaborar el resultado de sus investigaciones. Entretanto, no puedo negar la alegría con la que leo en sus informes provisionales algunos pasajes tomados inmediatamente del *Hahgyur*, por ejemplo, la siguiente conversación entre *Buda* agonizante con el *Brahma* que le rinde homenaje: *There is a description of their conversation on the subject of creation, — by whom was the world made.* Shakya *asks several questions of* Brahma, — *whether was it he, who made or produced such and such things, and endowed or blessed them with such and such virtues or properties, — whether was it he who caused the several revolutions in the destruction and regeneration of the world. He denies that he had ever done anything to that effect. At last he himself asks* Shakya *how the world was made, — by whom? Here are attributed all changes in the world to the moral works of the animal beings, and it is stated that in the world all is illusion, there is no reality in the things; all is empty.* Brahma *being instructed in his doctrine, becomes his follower* (*Asiatic researches*, vol. 20, p. 434)[10].

Yo no puedo, como continuamente ocurre, establecer la *diferencia fundamental* de todas las religiones según sean monoteístas, politeístas, panteístas o ateas, sino solamente según sean optimistas o pesimistas; es decir, si plantean la existencia de este mundo como justificada por sí misma y, por lo tanto, la elogian y ensalzan, o si la
188 consideran como algo | que solo se puede concebir como consecuencia de nuestra culpa y que por tanto no debería ser, y reconocen que el dolor y la muerte no pueden radicar en el orden eterno, originario e inmutable de las cosas, en aquello que a todos los efectos debería ser. La fuerza en virtud de la cual el cristianismo pudo

10. «Hay una descripción de su conversación, cuyo tema es la creación, — por quién ha sido producido el mundo. Buda dirige varias preguntas a Brahma: *si él* ha sido quien ha hecho o producido estas o aquellas cosas y les ha dotado de esta o aquella propiedad. *Si él* ha sido quien ha causado las diversas revoluciones para la destrucción y regeneración del mundo. — Brahma niega haber hecho nunca nada semejante. Finalmente pregunta él mismo a Buda cómo se ha producido el mundo, — ¿Por quién? Aquí se atribuyen todos los cambios del mundo *a las obras morales de los seres animales* y se dice que todo en el mundo es mera *ilusión*, no hay realidad en las cosas, todo está vacío. Instruido en la doctrina de Buda, Brahma se convierte en su seguidor.»

superar primero al judaísmo y luego al paganismo griego y romano se encuentra única y exclusivamente en su pesimismo, en la confesión de que nuestro estado es sumamente miserable y al mismo tiempo culpable, mientras que el judaísmo y el paganismo eran optimistas. Aquella verdad honda y dolorosamente sentida por todos se abrió paso y tuvo como consecuencia la necesidad de su redención.

Paso ahora a una consideración general del otro tipo de metafísica, es decir, aquella que tiene su acreditación en sí misma y a la que se denomina *filosofía*. Recuerdo que, como ya se mencionó, su origen se encuentra en un *asombro* acerca del mundo y de nuestra propia existencia, en cuanto que estos se imponen al intelecto como un enigma cuya solución ocupa sin descanso a la humanidad. Aquí quiero ante todo hacer notar que esto no podría ser así si el mundo fuera una *sustancia absoluta* en el sentido spinoziano —que tan a menudo se reproduce en nuestros días como panteísmo bajo modernas formas y representaciones— y si el suyo fuera, por lo tanto, un *ser estrictamente necesario*. Pues eso quiere decir que existe con tal necesidad, que a su lado cualquier otra necesidad que nuestro entendimiento concibiera como tal tendría que verse como una casualidad: pues entonces ese mundo sería, en efecto, algo que comprendería en sí no solo todo lo real, sino también cualquier existencia posible, de tal forma que, como también señala *Spinoza*, su posibilidad y su realidad son una y la misma cosa, y su inexistencia es la imposibilidad misma; algo, pues, cuyo no ser o ser de otro modo tendría que ser totalmente impensable y que, por lo tanto, no se puede abstraer en mayor medida que, por ejemplo, el espacio o el tiempo. En tanto que además *nosotros mismos* seríamos partes, modos, atributos o accidentes de tal sustancia absoluta, y esta lo único que podría existir en algún sentido, tiempo y lugar, nuestra existencia y naturaleza, como también las suyas, | lejos de presen- 189
társenos como llamativas, problemáticas o incluso como un enigma insondable y siempre inquietante, aparecerían, por el contrario, como algo más evidente que el que dos por dos son cuatro. Pues no tendríamos que ser capaces de pensar otra cosa sino que el mundo es, y es tal como es: y así no tendríamos que hacernos conscientes de su existencia *como tal*, es decir, como un problema para la reflexión, más de lo que sentimos el movimiento increíblemente veloz de nuestro planeta.

Pero todo eso no es así en absoluto. Solo al animal carente de pensamiento el mundo y la existencia le parecen entenderse por sí mismos: para el hombre, en cambio, es un problema del que incluso el más rudo y limitado se percata en algunos momentos de lucidez,

pero que se presenta a la conciencia tanto más clara y persistentemente cuanto más lúcida es esta y cuanta más materia de pensamiento ha adquirido el hombre mediante la instrucción; todo esto llega finalmente, en las mentes aptas para la filosofía, hasta el platónico θαυμάζειν, μάλα φιλοσοφικὸν πάθος[11] (*mirari, valde philosophicus affectus*), a saber, aquel *asombro* que abarca en toda su magnitud el problema que ha ocupado continuamente y sin descanso a los hombres nobles de todo tiempo y lugar. De hecho, es la inquietud lo que mantiene en movimiento el reloj metafísico que nunca se para, la conciencia de que la inexistencia de este mundo es exactamente tan posible como su existencia. Por eso es falsa la visión spinoziana del mundo como un ser absolutamente necesario, es decir, como algo que estrictamente y en todos los sentidos debería y tendría que ser. Sin embargo, hasta el teísmo simple comienza implícitamente en su prueba cosmológica infiriendo a partir de la existencia del mundo su inexistencia anterior: así lo considera de antemano como algo contingente. Y, lo que es más, pronto concebimos el mundo como algo cuya inexistencia no solo sería pensable sino incluso preferible a su existencia; de ahí que nuestro asombro acerca de él se transforme fácilmente en una meditación sobre aquella *fatalidad* que pudo suscitar su existencia y debido a la cual una fuerza tan inmensa como la que se requiere
190 para producir y mantener tal mundo | pudo ser dirigida contra su propio provecho. Por consiguiente, el asombro filosófico se halla en el fondo consternado y afligido: la filosofía, como la obertura de *Don Juan*, arranca en tono menor. De aquí resulta que no puede ser ni spinozismo ni optimismo. — Esta índole del asombro que impulsa a filosofar nace claramente de la visión *del mal y de la maldad* del mundo que, aunque se hallaran en la más justa proporción mutua o incluso aunque fuesen ampliamente superadas por el bien, son sin embargo algo que en absoluto debería ser. Mas, dado que nada puede surgir de la nada, también aquellas han de tener su germen en el origen o en la esencia del mundo. Admitir esto se nos hace difícil si miramos la grandeza, el orden y la perfección del mundo físico, ya que pensamos que lo que tenía el poder de producirlos también habría tenido que poder evitar el mal y la maldad. Lógicamente, aquel supuesto (cuya expresión más correcta es Ormuz y Ahrimán) encuentra su mayor grado de dificultad en el teísmo. Por eso, para eliminar ante todo la *maldad* se inventó la libertad de la voluntad: pero esta es solo una forma encubierta de hacer algo a partir de

11. [«El asombro, el afecto filosófico en sumo grado», cf. *Teeteto* 155d.]

nada, ya que asume un *operari* que no procedería de ningún *esse* (véase *Los dos problemas fundamentales de la ética*, pp. 58 ss. [2.ª ed. pp. 57 ss.]). Luego intentaron deshacerse del *mal* imputándoselo a la materia o también a una necesidad irremediable; con lo que de mala gana dejaron de lado al diablo, que es verdaderamente el correcto *expediens ad hoc*. Al mal pertenece también la *muerte*: pero la *maldad* es simplemente el transferir de uno mismo a otro cualquier mal. Así pues, como se dijo, la maldad, el mal y la muerte son los que cualifican y elevan el asombro filosófico: no solamente que el mundo exista sino, en mayor medida, que sea tan triste, constituye el *punctum pruriens* de la metafísica, el problema que crea en el hombre una inquietud que ni el escepticismo ni el criticismo pueden apaciguar.

También la *física* (en el sentido más amplio del término) se ocupa de explicar los fenómenos del mundo. | Pero en la naturaleza 191
de sus explicaciones se incluye ya el que no puedan satisfacer. La *física* no puede sostenerse sobre sus propios pies sino que necesita una *metafísica* en la que apoyarse, por muchos aires de grandeza que se dé ante ella. Pues explica los fenómenos por medio de algo aún más desconocido que ellos mismos: mediante leyes naturales basadas en fuerzas de la naturaleza, a las que pertenece también la fuerza vital. Desde luego, todo el estado conjunto de las cosas en el mundo tiene que poder explicarse necesariamente a partir de causas puramente físicas. Pero con la misma necesidad, una explicación tal —supuesto que se llegara realmente tan lejos como para poderla ofrecer— tendría que estar siempre aquejada de dos limitaciones esenciales (por así decirlo, de dos lamparones, o de talones vulnerables como Aquiles, o de una pata de caballo como el diablo), en virtud de las cuales todo lo así explicado volvería a quedar sin explicación. La primera limitación está en que *nunca* se puede alcanzar el *comienzo* de la cadena explicativa de causas y efectos, es decir, de cambios conexos, sino que, al igual que los límites del mundo en el espacio y el tiempo, esa cadena retrocede sin cesar hasta el infinito; la segunda es que todo el conjunto de causas a partir de las que se explica todo se basan siempre en algo totalmente inexplicable, a saber, en las *cualidades* originarias de las cosas y en las *fuerzas naturales* que en ellas se manifiestan y en virtud de las cuales aquellas actúan de una determinada manera: por ejemplo, gravedad, dureza, choque, elasticidad, calor, electricidad, fuerzas químicas, etc.; en cada explicación dada estas permanecen como una cantidad desconocida imposible de despejar dentro de una ecuación algebraica que, de no ser por ella, sería perfectamente

solucionada; por lo que no existe siquiera un trozo de barro tan pequeño que no esté compuesto de cualidades puramente inexplicables. Así esos dos defectos ineludibles de toda explicación puramente física, es decir, causal, muestran que solo puede ser *relativamente* verdadera y que todo su método y forma no son los únicos ni los últimos, no son suficientes, no son los que pueden conducir a una solución satisfactoria del difícil enigma de las cosas y a una comprensión verdadera del mundo y de la existencia; sino que la
192 explicación *física*, | en general y en cuanto tal, requiere aún una *metafísica* que proporcione la clave de todos sus supuestos pero que, precisamente por eso, se vea precisada a emprender un camino del todo diferente. El primer paso para ello es tener una conciencia clara de la diferencia entre ambas explicaciones y, con ella, de la que hay entre *física* y *metafísica*. Tal diferencia se asienta en general sobre la distinción kantiana entre *fenómeno y cosa en sí*. Precisamente porque *Kant* consideró la última como estrictamente inexplicable, no había, según él, ninguna *metafísica* sino mero conocimiento inmanente, es decir, mera *física* que solo puede hablar de fenómenos y, junto a ella, una crítica de la razón que tiende hacia la metafísica. Pero, a fin de demostrar el nexo de unión de mi filosofía con la de Kant, quisiera, anticipando el libro segundo, destacar que *Kant*, en su bella explicación de la coexistencia de la libertad con la necesidad (*Crítica de la razón pura*, primera edición, pp. 532-554 y *Crítica de la razón práctica*, pp. 224-231 de la edición de Rosenkranz), expone cómo una misma acción puede ser perfectamente explicada, por un lado, como nacida con necesidad del carácter del hombre, del influjo de los motivos experimentados en el curso de su vida y del que ejercen los actuales; pero, por otro lado, se la puede considerar como la obra de su voluntad libre: y, en sentido análogo, dice en el § 53 de los *Prolegómenos*: «Ciertamente, la necesidad natural es inherente a toda conexión de causa y efecto en el mundo sensible y, sin embargo, se admite la libertad de aquella causa que no es en sí misma un fenómeno (aunque está en su base); así que se puede atribuir sin contradicción naturaleza y libertad a la misma cosa pero en respectos distintos, una vez como fenómeno y la otra como cosa en sí». Así pues, lo que *Kant* enseña del fenómeno del hombre y su obrar lo extiende mi teoría a *todos* los fenómenos de la naturaleza, al fundarlos todos en la *voluntad* como cosa en sí. Este procedimiento se justifica ante todo porque no se puede admitir que el hombre difiera de los demás seres y cosas de la naturaleza de manera específica, *toto genere* y fundamentalmente,
193 sino solo en el grado. — | Desde esta digresión anticipadora, vuelvo

a nuestro examen de la insuficiencia de la física para ofrecer la explicación última de las cosas. — Digo, pues: físicamente se puede explicar todo, pero también nada. Igual que para el movimiento de las bolas que chocan, también para el pensamiento del cerebro tiene que ser posible una explicación física que haga este tan comprensible como aquel. Pero el primero, que tan perfectamente creemos comprender, nos resulta en el fondo tan oscuro como el último: pues después de todas las explicaciones físicas, la cuestión de cuál sea la esencia interna de la expansión en el espacio, de la impenetrabilidad, de la movilidad, de la dureza, de la elasticidad y la gravedad, sigue siendo tan misteriosa como el pensamiento. Puesto que en este se presenta en su mayor inmediatez lo inexplicable, enseguida se dio un salto de la física a la metafísica y se hipostasió una sustancia totalmente distinta de lo corpóreo, instalando un alma en el cerebro. Pero si no se hubiera sido tan obtuso como para poderse sorprender únicamente por el fenómeno más llamativo, se tendría que haber explicado la digestión por un alma en el estómago, la vegetación, por un alma en las plantas, la afinidad electiva, por un alma en los reactivos e incluso la caída de una piedra, por un alma en ella. Pues la cualidad de todo cuerpo inorgánico es exactamente tan misteriosa como la vida en los seres vivos: por eso en todos los casos la explicación física topa igualmente con algo metafísico con lo que queda aniquilada, es decir, deja de ser explicación. En sentido estricto, se puede afirmar que ninguna de las ciencias naturales ofrece en el fondo nada más que la botánica: la reunión y clasificación de lo semejante. — Una física que sostuviera que sus explicaciones de las cosas —en lo particular a partir de causas y en lo general a partir de fuerzas naturales— son realmente suficientes y agotan la esencia del mundo sería el verdadero *naturalismo*. Desde Leucipo, Demócrito y Epicuro, hasta descender al *Système de la nature*, luego a Delamark, Cabanis y el materialismo desenterrado en estos últimos años, podemos seguir el intento continuo de
establecer una *física sin metafísica*, | es decir, una teoría que haga 194
del fenómeno cosa en sí. Pero todas sus explicaciones intentan ocultar al mismo que explica y a los demás, que en ellas lo principal se da sin más por supuesto. Se esfuerzan por mostrar que todos los fenómenos, también los espirituales, son físicos: con razón; solo que no se dan cuenta de que todo lo físico es a la vez metafísico. Pero eso es difícil de entender sin *Kant*, ya que supone la distinción de fenómeno y cosa en sí. Sin embargo, incluso sin él *Aristóteles* se mantuvo libre de esa limitada visión, por mucho que se inclinara hacia la experiencia y se mantuviera alejado de la hiperfísica plató-

nica: así dice: Εἰ μὲν οὖν μή ἐστί τις ἑτέρα οὐσία παρὰ τὰς φύσει συνεστηκυίας, ἡ φυσικὴ ἂν εἴη πρώτη ἐπιστήμη· εἰ δέ ἐστί τις οὐσία ἀκίνητος, αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη, καὶ καθόλου οὕτως, ὅτι πρώτη· καὶ περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὄν, ταύτης ἂν εἴη θεωρῆσαι[12] (*Si igitur non est aliqua alia substantia, praeter eas, quae natura consistunt, physica profecto prima scientia esset: quodsi autem est aliqua substantia immobilis, haec prior et philosophia prima, et universalis sic, quod prima; et de ente, prout ens est, speculari hujus est*) *Metaph.* V, 1. Una tal *física absoluta* como la descrita, que no dejara lugar a una *metafísica*, convertiría la *natura naturata* en *natura naturans*: sería la física sentada en el trono de la metafísica; pero sentada en ese elevado puesto, haría el mismo efecto que el politicastro teatral de Holberg al que se nombra burgomaestre. Incluso al reproche de ateísmo, en sí mismo insulso y la mayoría de las veces malicioso, subyace como su significado interno y la verdad que le suministra su fuerza la vaga idea de una física absoluta sin metafísica. Esta tendría, desde luego, que ser destructiva para la ética; y, así como se ha considerado erróneamente que el teísmo es inseparable de la moralidad, esto en realidad solo vale de una *metafísica en general*, es decir, del conocimiento de que el orden de la naturaleza no es el orden único y absoluto de las cosas. Por eso se puede formular como el necesario *Credo* de todos los justos y virtuosos este: «Creo en una metafísica».
195 A este respecto, es importante y necesario | convencerse del carácter insostenible de una *física absoluta*; tanto más cuanto que esta, el verdadero *naturalismo*, es una visión que se impone al hombre por sí misma y una vez tras otra, y solo puede ser eliminada con una honda especulación, a cuya subrogación en este sentido sirven también todos los sistemas y creencias en la medida y durante el tiempo en que se den por válidos. El que una opinión básicamente falsa se imponga por sí misma al hombre y solo se la pueda descartar artificialmente se debe a que el intelecto no está en su origen destinado a instruirnos acerca de la esencia de las cosas sino solo a mostrarnos sus relaciones en referencia a nuestra voluntad: es, como descubriremos en el libro segundo, el simple medio de los motivos. El hecho de que en el intelecto el mundo se esquematice

12. [«Pues si no hay ninguna otra sustancia aparte de las constituidas por la naturaleza, la física será la ciencia primera; pero si hay alguna sustancia inmóvil, esta [la teología] será anterior y filosofía primera, y universal precisamente porque es primera; y a esta le corresponderá investigar el ente en cuanto ente», Aristóteles, *Metafísica* V, 1026a.]

de una forma que representa un orden de las cosas totalmente distinto del estrictamente verdadero, porque no nos muestra su núcleo sino solamente la cáscara externa, es algo que ocurre accidentalmente y que no se le puede reprochar al él; tanto menos, cuanto que él busca en sí mismo el medio de rectificar aquel error, llegando a distinguir entre fenómeno y cosa en sí; distinción esta que en el fondo existió en todas las épocas, si bien la mayoría de las veces se tuvo una conciencia muy imperfecta de ella, y por eso fue expresada de manera insatisfactoria e incluso bajo extrañas vestimentas. Ya los místicos cristianos, por ejemplo, al denominar el intelecto como la *luz de la naturaleza*, lo consideraron insuficiente para captar la verdadera esencia de las cosas. Es una especie de fuerza superficial, igual que la electricidad, y no penetra en el interior de los seres.

Como se dijo, la insuficiencia del puro naturalismo se manifiesta en primer lugar, por vía empírica, en que toda explicación física explica el caso particular por su causa, pero la cadena de esas causas que conocemos *a priori* y, por tanto, con plena certeza, retrocede hasta el infinito; de modo que ninguna puede ser la primera. Entonces la eficacia de cada causa se reduce a una ley natural y esta, finalmente, a una fuerza natural que permanece como lo estrictamente inexplicable. Pero eso inexplicable | a lo que se reducen 196
todos los fenómenos, desde el más elevado hasta el ínfimo, de aquel mundo tan claramente dado y tan naturalmente explicable, delata precisamente que toda esa clase de explicación es meramente condicionada, por así decirlo, *ex concessis*, y en modo alguno la verdadera y suficiente; por eso dije antes que físicamente es explicable todo y nada. Aquello estrictamente inexplicable que atraviesa todos los fenómenos está presente en su forma más llamativa en los superiores (por ejemplo, en la procreación), pero se halla exactamente igual en los inferiores (por ejemplo, en los mecánicos), señalando un orden de las cosas que fundamenta el físico y es totalmente distinto de él; eso es precisamente lo que *Kant* denomina el orden de las cosas en sí y lo que constituye el fin de la metafísica. — En segundo lugar, la insuficiencia del puro naturalismo se hace patente a partir de aquella verdad filosófica fundamental que hemos examinado detenidamente en la primera mitad de este libro y que constituye también el tema de la *Crítica de la razón pura*: que todo *objeto*, tanto en lo que respecta a su existencia objetiva en general como al modo y manera (la parte formal) de esa existencia, está absolutamente condicionado por el *sujeto* cognoscente y, por lo tanto, es mero fenómeno y no cosa en sí; igualmen-

te, en el § 7 del primer volumen se examina y demuestra que no hay mayor torpeza que, al estilo de los materialistas, tomar sin más lo objetivo como estrictamente dado para deducirlo todo desde ahí sin tomar en consideración lo subjetivo, que es lo único a través de lo cual, incluso en lo cual, lo objetivo existe. Pruebas de ese proceder las suministra, demasiado de cerca, el materialismo actualmente en boga que, precisamente por eso, se ha convertido en una filosofía de barberos o de mancebos de botica. Para él, en su ingenuidad, la materia tomada de manera irreflexiva como absolutamente real es la cosa en sí, y la fuerza de choque, la única propiedad de la misma, ya que todas las demás cualidades solo pueden ser fenómenos de ella.

Con el naturalismo o la forma de consideración puramente fisicalista nunca se conseguirá nada: se asemeja a un ejercicio de cálculo que nunca sale bien. Las series causales sin fin ni comienzo, las insondables fuerzas fundamentales, el espacio infinito, el tiempo
197 sin comienzo, la infinita divisibilidad de la | materia, y todo ello además condicionado por un cerebro cognoscente en el que eso existe, como también el sueño, y sin el cual todo desaparece: ese es el laberinto en el que el naturalismo nos hace dar vueltas incesantemente. La altura que han alcanzado en nuestra época las ciencias naturales sume en este sentido todos los siglos anteriores en densas tinieblas y representa una cumbre alcanzada por vez primera por la humanidad. Pero por muchos progresos que pueda hacer la *física* (entendida en el sentido amplio de los antiguos), con ello no se habrá dado el menor paso hacia la *metafísica*, del mismo modo que una superficie no puede llegar a tener contenido cúbico a base de ampliarla. Pues tales progresos completarán siempre únicamente el conocimiento del *fenómeno*, mientras que la *metafísica* se eleva por encima del fenómeno hasta aquello que se manifiesta en él. Y aunque se llegara a completar totalmente la experiencia, nada mejoraría con ello en lo esencial. Incluso aunque se llegaran a explorar todos los planetas de todas las estrellas fijas, con ello no se habría avanzado un paso en la *metafísica*. Antes bien, los mayores progresos de la *física* hacen más perceptible la necesidad de una *metafísica*; porque un conocimiento de la naturaleza corregido, ampliado y más fundamentado, por un lado, socava y finalmente invalida los supuestos metafísicos vigentes hasta entonces; y, por otro lado, plantea el problema de la metafísica de forma más clara, correcta y completa, separándolo netamente de todo lo físico; y precisamente también el conocimiento más completo y exacto del ser de las cosas individuales exige con mayor apremio la explica-

ción de la totalidad y la generalidad que, cuanto más correcta, fundada y completamente se conoce a través de la experiencia, tanto más enigmática se presenta. El investigador particular de la naturaleza, ocupado en una rama especial de la física, no se dará cuenta *inmediata* de ello, sino que más bien dormita confortablemente con sus favoritas en la casa de Ulises apartando de sí todo pensamiento de Penélope (véase el final del capítulo 12). Por eso vemos que hoy en día la *corteza de la naturaleza* es investigada con la mayor exactitud y cómo los intestinos de las lombrices intestinales y los parásitos de los bichos son conocidos en detalle: pero si aparece uno, por ejemplo, como yo, y habla del *núcleo de la naturaleza*, entonces no escuchan, | piensan que eso no es asunto 198
suyo y se retiran otra vez a su corteza. Uno está tentado de denominar a aquellos microscópicos y micrológicos investigadores naturales «los refitoleros de la naturaleza». Pero quienes piensan que los crisoles y alambiques son la verdadera y única fuente de toda sabiduría están tan desviados dentro de su postura como lo estuvieron en tiempos sus antípodas, los escolásticos, en la suya. Así como estos, totalmente enredados en sus conceptos abstractos, luchaban con ellos sin conocer ni investigar ninguna otra cosa, también aquellos, enredados en su experiencia, no dan validez a nada más que lo que sus ojos ven; y así creen llegar hasta el fondo de las cosas sin sospechar que entre el fenómeno y lo que en él se manifiesta, la cosa en sí, hay un profundo abismo, una diferencia radical que solo puede explicarse mediante el conocimiento y la exacta delimitación del elemento subjetivo del fenómeno, y a la vez comprendiendo que las claves últimas y más importantes sobre la esencia de las cosas únicamente se pueden extraer de la autoconciencia; sin todo ello no se puede avanzar un paso respecto de lo inmediatamente dado a los sentidos, es decir, no se puede llegar más que hasta el problema. Mas obsérvese, por otro lado, que un conocimiento de la naturaleza lo más completo posible supone el más correcto *planteamiento del problema* de la metafísica: de ahí que nadie deba atreverse a entrar en ella sin haber adquirido antes un conocimiento de todas las ramas de la ciencia natural, aunque sea general, pero fundado, claro y coherente. Pues el problema tiene que preceder a la solución. Pero luego la mirada del investigador debe volverse hacia dentro: pues los fenómenos intelectuales y éticos son más importantes que los físicos, en la misma medida en que, por ejemplo, el magnetismo animal es sin comparación un fenómeno más importante que el mineral. Los misterios fundamentales últimos los lleva el hombre en su interior, y este es lo más inmediatamente accesible para él; por

eso, solo ahí tiene esperanza de hallar la clave del enigma del mundo y captar en un solo hilo conductor la esencia de todas las cosas. El terreno más propio de la *metafísica* se encuentra, pues, en lo que se ha denominado «filosofía del espíritu».

199 | Haces desfilar ante mí la serie de los seres vivientes
Y me enseñas a conocer a mis hermanos
En la floresta tranquila, en el aire y en el agua:
....
Luego me conduces a la segura caverna
Y me muestras a mí mismo, y se revelan
Los secretos y profundos milagros de mi corazón[13].

Por último, y por lo que respecta a *la fuente* o *el fundamento* del conocimiento metafísico, ya antes me he manifestado en contra del supuesto, repetido también por *Kant*, de que haya de encontrarse en los *meros conceptos*. Los conceptos no pueden ser lo primero en ningún conocimiento, pues son siempre abstraídos de alguna intuición. Lo que ha inducido a esa suposición es, probablemente, el ejemplo de la matemática. Esta puede, en especial en el álgebra, la trigonometría y el análisis, abandonar toda intuición y operar con meros conceptos abstractos representados incluso por signos en lugar de palabras, llegando sin embargo a un resultado plenamente seguro y tan remoto que no se habría podido obtener permaneciendo en el suelo firme de la intuición. Pero esa posibilidad se debe, como bien mostró *Kant*, a que los conceptos de las matemáticas están abstraídos de las intuiciones más seguras y determinadas, a saber, de las relaciones de magnitud conocidas *a priori* pero intuitivamente; por eso pueden siempre ser nuevamente realizadas y controladas, bien aritméticamente, realizando los cálculos meramente indicados por aquellos signos, o bien geométricamente, mediante lo que *Kant* llamó construcción de los conceptos. De este privilegio carecen, en cambio, los conceptos con los que se ha creído que se podía construir la metafísica como, por ejemplo, esencia, existencia, sustancia, perfección necesidad, realidad, finito, infinito, absoluto, fundamento, etc. Pues tales conceptos no son en absoluto originarios —como caídos del cielo— ni innatos sino que, al igual que todos los conceptos, han sido abstraídos de intuiciones; y, puesto que no contienen como los matemáticos la mera forma de la intuición sino algo más, se basan en intuiciones empíricas: así que

13. [Goethe, *Fausto* I, «Bosque y caverna», 3225-3234.]

no se puede extraer de ellos nada que no estuviera también contenido en la intuición empírica, | es decir, que no fuera asunto de la 200
experiencia y que, dado que aquellos conceptos son abstracciones muy amplias, no se obtuviera de ella con mucho mayor seguridad y de primera mano. Pues de los conceptos no se puede sacar más que lo contenido en las intuiciones de las que ellos se han abstraído. Si se pretende poseer conceptos *puros*, esto es, que no tengan origen empírico, estos solo pueden referirse a lo que afecta al espacio y al tiempo, es decir, a la parte meramente formal de la intuición; de modo que no puede tratarse más que de conceptos matemáticos o, a lo sumo, del concepto de la causalidad, que no nace ciertamente de la experiencia pero únicamente a través de ella (en la intuición sensible) se hace presente a la conciencia; de ahí que solo ella haga posible la experiencia pero no tenga validez más que en el terreno de esta; por eso *Kant* mostró que la causalidad sirve para dar cohesión a la experiencia pero no para sobrepasarla, y que solo puede así tener una aplicación física, no metafísica. La certeza apodíctica únicamente puede otorgársela a un conocimiento su origen *a priori*: pero precisamente este origen lo limita a la pura *forma* de la experiencia en general, al mostrar que esta se encuentra condicionada por la índole subjetiva del intelecto. Así que tal conocimiento, lejos de conducirnos más allá de la experiencia, nos ofrece simplemente una *parte* de ella, a saber, la parte *formal*, perteneciente a ella sin excepción y, por eso, general: por lo tanto, una mera forma sin contenido. Mas, dado que la metafísica no puede de ningún modo limitarse a eso, tiene que poseer también una fuente *empírica* de conocimiento, por lo que resulta vano aquel concepto preconcebido de una metafísica puramente *a priori*. Es una auténtica *petitio principii* lo que declara *Kant* en el § 1 de los *Prolegómenos*: que la metafísica no puede extraer de la experiencia sus conceptos y principios fundamentales. En ello se supone de antemano que solo aquello que conocemos *antes* de la experiencia puede llegar más allá que la experiencia posible. Apoyándose en esto, pasa luego *Kant* a demostrar que todo ese conocimiento no es más que la forma del intelecto en relación con la experiencia y que, por consiguiente, no puede conducir más allá de ella; de donde se infiere correctamente la imposibilidad de toda metafísica. ¿Pero no parece más bien directamente contrario a la verdad que para descifrar el enigma de la experiencia, | es decir, del único mundo que 201
hay ante nosotros, haya que prescindir totalmente de él, ignorar su contenido y adoptar y utilizar como único material las formas vacías conocidas *a priori*? ¿No es más apropiado pensar que la

ciencia de la experiencia en general y como tal se saca también de la experiencia? Incluso su problema está dado empíricamente; ¿Por qué no habría de recurrir también la solución a la experiencia? ¿No es absurdo que quien habla de la naturaleza de las cosas no haya de contemplar las cosas mismas sino solo atenerse a ciertos conceptos abstractos? No es, desde luego, tarea de la metafísica observar las experiencias particulares, pero sí explicar correctamente la experiencia en su conjunto. De ahí que su fundamento haya de ser empírico. Incluso la *aprioridad* de una parte del conocimiento humano la concibe como un *hecho* dado del que infiere su origen subjetivo. Y solo en la medida en que ese conocimiento está acompañado de la conciencia de su aprioridad se denomina en Kant *transcendental*, a diferencia de *transcendente*, que significa «lo que sobrepasa la posibilidad de la experiencia» y tiene su opuesto en *inmanente*, es decir, lo que permanece dentro de los límites de aquella posibilidad. Con sumo gusto apelo al significado originario de esa expresión introducida por *Kant* con la que, igual que con las categorías y otras muchas, ejercitan su juego los actuales monos de la filosofía. — Por lo demás, la fuente cognoscitiva de la metafísica no es solo la experiencia *externa*, sino también la *interna*; incluso lo más característico de ella y lo que posibilita el paso decisivo que permite resolver la gran cuestión, consiste en que, tal y como he mostrado detenida y exhaustivamente en *Sobre la voluntad en la naturaleza* bajo la rúbrica «Astronomía física», la metafísica establece la correcta conexión entre la experiencia externa y la interna, y hace de esta la clave de aquella.

Por supuesto, el origen de la metafísica en fuentes cognoscitivas empíricas que aquí se ha expuesto, y que nadie honradamente puede negar, priva a esta del tipo de certeza apodíctica que solo el conocimiento *a priori* hace posible: esa certeza sigue siendo patri-
202 monio de la lógica y las matemáticas, ciencias que, sin embargo, |
en realidad no enseñan sino lo que cada uno sabe por sí mismo, si bien no claramente: a lo sumo pueden deducirse del conocimiento *a priori* los primeros elementos de la doctrina de la naturaleza. Al admitir esto, la metafísica renuncia a una antigua pretensión que, conforme a lo antes dicho, se basaba en un equívoco y en contra de la cual han dado fe en todas las épocas, tanto la diversidad y variación de los sistemas metafísicos como el escepticismo que siempre les ha acompañado. No obstante, esa variación no puede hacerse valer en contra de la posibilidad de la metafísica en general, ya que afecta exactamente igual a todas las ramas de la ciencia natural: química, física, geología, zoología, etc., y ni siquiera la historia ha

permanecido inmune a ella. Pero si alguna vez, en la medida en que lo permitan los límites del intelecto humano, se llega a descubrir un sistema metafísico correcto, entonces le corresponderá la invariabilidad de una ciencia conocida *a priori*: porque su fundamento solo puede ser la *experiencia en general*, no las experiencias particulares y especiales con las que siempre se modifican las ciencias naturales y aumenta el material de la historia. Pues la experiencia en su conjunto y en general nunca cambiará su carácter por uno nuevo.

La siguiente pregunta es: ¿cómo puede una ciencia sacada de la experiencia ir más allá de ella y merecer así el nombre de *metafísica*? — No acaso como a partir de tres cantidades proporcionales se obtiene la cuarta o como a partir de dos lados y un ángulo se descubre el triángulo. Ese fue el camino del dogmatismo prekantiano que, precisamente de acuerdo con ciertas leyes conocidas a *priori*, pretendía inferir de lo dado lo no dado, de la consecuencia la razón y de la experiencia lo que no se puede dar en ninguna experiencia. La imposibilidad de una metafísica por esa vía la demostró *Kant* al poner de manifiesto que aquellas leyes, aunque no se han obtenido de la experiencia, solo tienen validez para ella. Así enseñó con razón que no podemos sobrepasar la posibilidad de la experiencia de esa manera. Pero existe aún otro camino para la metafísica. La totalidad de la experiencia se asemeja a un escrito en clave y la
filosofía | a su desciframiento, cuya corrección está avalada por la 203
coherencia resultante. Si esa totalidad se capta lo bastante a fondo y se articula la experiencia interna con la externa, entonces se tiene que poder *interpretar, explicar* por sí misma. *Kant* nos demostró irrefutablemente que la experiencia en general es el resultado de dos elementos, las formas del conocimiento y la esencia en sí de las cosas, y que incluso ambos se pueden delimitar recíprocamente como lo conocido *a priori* y lo que se añade *a posteriori*; y a partir de entonces se puede señalar, al menos en general, qué es lo que en la experiencia dada, que es ante todo mero *fenómeno*, corresponde a la *forma* de ese fenómeno condicionada por el intelecto, y qué le queda tras esa abstracción a la *cosa en sí*. Y aunque nadie puede conocer la cosa en sí a través de la envoltura de las formas de la intuición, por otra parte cada uno la lleva en sí mismo, incluso es ella misma: por eso ha de poder acceder a ella de algún modo dentro de la autoconciencia, aunque sea de manera condicionada. Así que el puente por el que la metafísica accede hasta más allá de la experiencia no es otro más que aquella descomposición de la experiencia en fenómeno y cosa en sí que he considerado como el mayor mérito de *Kant*. Pues en ella se contiene la prueba de un núcleo del

fenómeno totalmente distinto de él. Este no puede, ciertamente, ser totalmente desgajado del fenómeno y considerado por sí mismo como un *ens extramundanum*, sino que se lo conoce únicamente en sus relaciones y conexiones con el fenómeno mismo. Mas la explicación e interpretación de este por referencia a aquel núcleo interior nos puede proporcionar claves sobre él de las que en otro caso no seríamos conscientes. En este sentido, pues, la metafísica va más allá del fenómeno, es decir, de la naturaleza, hasta aquello que se esconde en o tras de ella (τὸ μετά τὸ φυσικόν[14]), pero considerándolo siempre como lo que en ella se manifiesta, y no con independencia de todo fenómeno: por eso sigue siendo inmanente y nunca transcendente. Pues no se desgaja totalmente de la experiencia sino que sigue siendo su mera explicación e interpretación, ya que no habla de la cosa en sí más que en su relación con el fenómeno. Al
204 menos este es el sentido | en el que yo he intentado resolver el problema de la metafísica, teniendo siempre en cuenta los límites del conocimiento humano que *Kant* demostró. Por eso asumo como míos sus *Prolegómenos a toda metafísica*. Esta, por consiguiente, no sobrepasa nunca la experiencia sino que únicamente abre la verdadera comprensión del mundo que en ella se presenta. No es ni una ciencia a partir de meros conceptos, según la definición de la metafísica repetida también por *Kant*, ni tampoco un sistema de conclusiones a partir de principios *a priori*, cuya inutilidad para los fines metafísicos mostró *Kant*. Sino que es un saber que se extrae de la intuición del mundo externo, real, y de la clave que sobre él suministran los más íntimos hechos de la autoconciencia, y se deposita en claros conceptos. Es, por consiguiente, ciencia de la experiencia: pero su objeto y su fuente no son las experiencias particulares sino el conjunto y la generalidad de toda experiencia. Admito plenamente la teoría de *Kant* de que el mundo de la experiencia es mero fenómeno y los conocimientos *a priori* solo tienen validez en referencia a él: pero añado que, precisamente en cuanto fenómeno, es manifestación de aquello que aparece y a lo cual denomino junto con él «cosa en sí». Por eso esta ha de expresar su esencia y su carácter en el mundo empírico, y estos, poder explicarse desde él, pero a partir de la materia y no de la simple forma de la experiencia. En consecuencia, la filosofía no es sino la correcta y universal comprensión de la experiencia misma, la interpretación verdadera de su sentido y contenido. Este contenido es lo metafísico, es decir, lo disfrazado en el fenómeno y envuelto en su forma; es lo que está

14. [Lo que está más allá de la naturaleza.]

con la experiencia en la misma relación que el pensamiento con las palabras.

Tal desciframiento del mundo en relación con lo que en él se manifiesta ha de recibir su acreditación de sí mismo, gracias a la armonía en que pone los diversos fenómenos del mundo y que no se percibe sin él. — Cuando encontramos un escrito cuyo alfabeto es desconocido, intentamos interpretarlo hasta llegar a una hipótesis del significado de las letras | bajo la cual se forman palabras 205
comprensibles y periodos coherentes. Y entonces no queda ninguna duda de la corrección del desciframiento; porque no es posible que la armonía y la coherencia en las que esa interpretación pone todos los signos de aquel escrito fueran meramente casuales, ni que, dando otros valores totalmente distintos a los signos, se pudieran igualmente obtener palabras y periodos en esa combinación. De manera semejante, el desciframiento del mundo ha de acreditarse plenamente por sí mismo. Tiene que arrojar una luz análoga sobre todos los fenómenos del mundo y dar coherencia hasta a los más heterogéneos, de modo que se resuelva la contradicción incluso entre los que más contrastan. Esta acreditación en sí mismo es el signo distintivo de su autenticidad. Pues cualquier desciframiento falso, aunque se adecue a algunos fenómenos, estará con los demás en una contradicción tanto más acusada. Así, por ejemplo, el optimismo de Leibniz contradice la patente miseria de la existencia; la teoría spinoziana de que el mundo es la única sustancia posible y absolutamente necesaria es incompatible con nuestro asombro ante su existencia y su esencia; la doctrina de Wolff según la cual el hombre recibe su existencia y esencia de una voluntad ajena se opone a nuestra responsabilidad moral por las acciones que surgen con estricta necesidad de ellas en su conflicto con los motivos; la teoría, frecuentemente repetida, de un desarrollo progresivo de la humanidad hacia una perfección creciente o, en general, de algún tipo de devenir a través de un proceso universal, la contradice el conocimiento *a priori* de que para llegar a cada instante dado ha tenido que transcurrir un tiempo infinito y, en consecuencia, todo lo que hubiera de acaecer con el tiempo tendría que existir ya; y así se podría recopilar un registro inabarcable de las contradicciones entre los supuestos dogmáticos y la realidad dada de las cosas. En cambio, he de negar que en él se pudiera incluir honradamente alguna de mis teorías filosóficas, precisamente porque cada una de ellas ha sido pensada en presencia de la realidad intuitiva y ninguna tiene ni siquiera su raíz en conceptos abstractos. Y dado que en ella existe un pensamiento fundamental que se aplica a todos los fenó-

206 menos del mundo como su clave, ella misma se acredita | como el alfabeto correcto con cuya aplicación todas las palabras y periodos tienen significado. Cuando se descubre la clave de un enigma, su verdad se demuestra en que todas sus formulaciones están de acuerdo con ella. Y así mi teoría permite ver armonía y coherencia en la contrastante maraña de los fenómenos de este mundo, y resuelve las innumerables contradicciones que este presenta si se lo contempla desde otro punto de vista: en esta medida, se asemeja a un cálculo que sale bien, aunque de ningún modo en el sentido de que no deje ningún problema sin resolver o ninguna pregunta sin respuesta. Afirmar semejante cosa sería una temeraria negación de los límites del conocimiento humano en general. Por muchas antorchas que se enciendan y mucho espacio que se ilumine, siempre quedará nuestro horizonte envuelto en una profunda noche. Pues la solución última del enigma del mundo tendría necesariamente que hablar de las cosas en sí, no ya de los fenómenos. Pero nuestras formas cognoscitivas se aplican exclusivamente a estos: por eso tenemos que comprenderlo todo mediante la yuxtaposición, la sucesión y las relaciones causales. Mas estas formas tienen sentido y significado solo con relación al fenómeno: las cosas en sí mismas y sus posibles relaciones no pueden concebirse a través de ellas. De ahí que la solución real y positiva del enigma del mundo haya de ser algo que el intelecto humano no puede en absoluto concebir ni pensar; de modo que si un ser superior viniera a nosotros y se tomara la molestia de revelárnosla, no podríamos entender absolutamente nada de lo que dijera. Por consiguiente, aquellos que pretenden conocer las últimas —es decir, las primeras— razones de las cosas, o sea, un ser originario, un absoluto o como se le quiera llamar, así como el proceso, las razones, motivos o lo que sea, a resultas de los cuales el mundo surge de él, o brota, o declina, o es producido, puesto en la existencia, «despachado» y mandado a paseo: esos están de broma, son unos fanfarrones, cuando no simples charlatanes.

Considero una gran ventaja de mi filosofía el que sus verdades hayan sido descubiertas independientemente unas de otras, por
207 medio de la consideración del mundo real, y que la unidad y | coherencia de las mismas, de la que yo no me había preocupado, se haya presentado después siempre por sí misma. Por eso es rica y tiene un gran arraigo en el suelo de la realidad intuitiva, de la que brota todo el alimento de las verdades abstractas: y también por eso no es aburrida; cualidad esta que, después de juzgar los escritos filosóficos de los últimos cincuenta años, se ha de tener por esencial

para una filosofía. Cuando, por el contrario, todas las teorías de una filosofía han sido extraídas de otra y en último término de una primera, entonces ha de resultar pobre y estéril y, con ello, aburrida; pues de ninguna proposición puede resultar más de lo que ella propiamente enuncia: además, todo depende entonces de la corrección de *una* proposición, y una sola falta en la deducción pondría en peligro la verdad del conjunto. — Aun menos credibilidad ofrecen los sistemas que parten de una intuición intelectual, de una especie de éxtasis o clarividencia: todo conocimiento así adquirido tiene que ser rechazado como subjetivo, individual y, por consiguiente, problemático. Incluso aunque realmente existiera, no sería comunicable: pues solo el normal conocimiento del cerebro se puede transmitir: si es abstracto, mediante conceptos y palabras; si intuitivo, a través de artificios.

Cuando, como ocurre con tanta frecuencia, se le reprocha a la metafísica el haber progresado tan poco a lo largo de tantos siglos, se ha de tener en cuenta también que ninguna otra ciencia ha crecido bajo tantas presiones como ella, ninguna como ella ha encontrado tantos obstáculos y cortapisas por parte de la religión de cada país que, siempre en posesión del monopolio de los conocimientos metafísicos, la ve como una mala hierba, como un trabajador ilegal, como una horda de gitanos; y, por lo regular, la ha tolerado con la condición de que consienta en servirle y seguirla. ¿Dónde ha existido alguna vez la verdadera libertad de pensamiento? Bastante se ha hecho gala de ella: pero tan pronto como pretendía ir más allá y desviarse acaso de la religión oficial en algún dogma secundario, a los apóstoles de la tolerancia les sacudía un
santo horror ante tal osadía, y se decía: ¡Ni un paso | más! — ¿Qué 208
progresos le eran posibles a la metafísica bajo tal presión? — Y no solo a la *transmisión* del pensamiento, sino también al *pensamiento* mismo se extiende aquella violencia que ejerce la metafísica privilegiada al inculcar sus dogmas en la tierna, moldeable, confiada e inconsciente infancia, a través de una estudiada y solemne pantomima; y así los graba con tal firmeza que se desarrollan con el cerebro y casi adoptan la naturaleza de pensamientos innatos, por lo que muchos filósofos los han tomado por tales y todavía más han aparentado hacerlo. Pero nada puede ser tan opuesto a la comprensión siquiera del *problema* de la metafísica como una solución del mismo anticipada, impuesta y tempranamente inoculada: pues el punto de partida necesario de todo auténtico filosofar es el profundo sentimiento de Sócrates: «Solo sé que no sé nada». Los antiguos tuvieron a este respecto ventaja sobre nosotros; porque aunque sus

religiones oficiales restringían en cierta medida la transmisión del pensamiento, no coartaban la libertad del pensamiento mismo, ya que no eran formal y solemnemente inculcadas a los niños ni tampoco en general se las tomaba tan en serio. Por eso los antiguos siguen siendo nuestros maestros en la metafísica.

Además, ante este reproche de los escasos progresos de la metafísica y de que no haya alcanzado su fin a pesar de tan continuados esfuerzos, hay que tener en cuenta que entretanto ha rendido un inestimable servicio, al poner límite a las interminables exigencias de la metafísica privilegiada y actuar al mismo tiempo en contra del naturalismo y el materialismo surgidos como inevitable reacción a aquella. Piénsese hasta dónde llegarían las atribuciones del clero de cada religión si la fe en sus doctrinas fuera tan firme y ciega como él pretende. Echemos una mirada a todas las guerras, revueltas, rebeliones y revoluciones en Europa desde el siglo VIII hasta el XVIII: qué pocas se encontrarán que no hayan tenido su núcleo, o su excusa, en algún conflicto de fe, en suma, en un problema metafísico que diera motivo para incitar a un pueblo
209 contra otro. | ¡Todo aquel milenio es un crimen continuo, bien en el campo de batalla, bien en el cadalso o en las calles, a propósito de cuestiones metafísicas! Me gustaría tener un índice auténtico de todos los crímenes que el cristianismo ha impedido realmente y de todas las buenas acciones que efectivamente ha realizado, para poderlos poner en el otro platillo de la balanza.

Finalmente, y por lo que a las *obligaciones* de la metafísica respecta, solo tiene una, ya que es de tal clase que no admite ninguna otra junto a sí: la obligación de ser *verdadera*. Si se pretendiera añadirle alguna otra como acaso el ser espiritualista, optimista, monoteísta, o incluso moral, no se podría saber de antemano si esta se opondría al cumplimiento de aquella primera, sin la cual todos sus demás logros tendrían que carecer de valor. Por lo tanto, una filosofía dada no tiene otra medida de su valor más que la verdad. — Por lo demás, la filosofía es esencialmente *sabiduría del mundo*: su problema es el mundo: solo con él tiene que ver, y deja a los dioses en paz, esperando a cambio que también ellos la dejen en paz a ella.

COMPLEMENTOS AL LIBRO SEGUNDO

«Seguís una falsa huella
¡No penséis que bromeamos!
¿No está el núcleo de la naturaleza
En el corazón del hombre?»

Goethe

[*Dios y mundo*, poema «Ultimatum»]

|Al libro segundo 213

Capítulo 18[1]

DE LA COGNOSCIBILIDAD DE LA COSA EN SÍ

Ya en 1836 publiqué con el título *Sobre la voluntad en la naturaleza* (segunda edición, 1854) los complementos más esenciales a este libro, que contiene el avance más característico e importante de mi filosofía: el tránsito del fenómeno a la cosa en sí, que *Kant* dio por imposible. Estaría muy equivocado quien creyera que las citas ajenas a las que allí he ligado mis explicaciones son la verdadera materia y objeto de ese escrito, pequeño en extensión pero importante en su contenido: antes bien, aquellos textos son un simple motivo a partir del cual he explicado la verdad fundamental de mi teoría con mayor claridad que en ninguna otra parte, haciéndola descender hasta el conocimiento empírico de la naturaleza. Y donde lo he realizado de manera más exhaustiva y rigurosa es en el capítulo «Astronomía física»; de modo que no espero encontrar nunca una expresión más correcta y exacta de aquel núcleo de mi filosofía que la que allí se consigna. El que quiera conocer a fondo y examinar con seriedad mi filosofía ha de remitirse ante todo al mencionado capítulo. Así que, en general, todo lo dicho en aquel breve escrito debería constituir el contenido principal | de los 214
presentes Complementos, si no fuera porque, al haberse publicado con anterioridad, ha de quedar excluido; así que lo doy aquí por conocido, ya que en otro caso faltaría justamente lo mejor.

En primer lugar quisiera, desde un punto de vista más general, anticipar algunas consideraciones acerca del sentido en que se puede

1. Este capítulo está en relación con el § 21 del primer volumen.

hablar de un conocimiento de la cosa en sí y de las ineludibles limitaciones de este.

¿Qué es *conocimiento*? Es ante todo y esencialmente representación. — ¿Qué es *representación*? Un proceso *fisiológico* sumamente complicado que se desarrolla en el cerebro de un animal y del que resulta la conciencia de una *imagen* dentro del mismo. — Está claro que la relación de esa imagen con algo totalmente diferente del animal, en cuyo cerebro se encuentra aquella, solo puede ser de carácter mediato. — Ese es quizás el modo más simple y comprensible de descubrir el *profundo abismo entre lo ideal y lo real*. Pues este pertenece a las cosas de las que uno no se da cuenta inmediatamente, como del movimiento de la Tierra: por eso los antiguos no se percataron de aquel, como tampoco de este. Sin embargo, desde que *Descartes* lo descubriera, no ha concedido tregua a los filósofos. Y, por último, después de que *Kant* expusiera en su máxima profundidad la completa diversidad de lo ideal y lo real, resultaba tan osado como absurdo (aunque bien calculado para el Juicio del público filosófico alemán y así coronado con un rotundo éxito) el intento de proclamar la *absoluta identidad* de ambos, a base de fallos inapelables apoyados en una presunta intuición intelectual. — La verdad es, por el contrario, que se nos dan de forma inmediata una existencia subjetiva y otra objetiva, un ser para sí y un ser para otro, una conciencia del propio yo y una conciencia de las demás cosas; y ambas se presentan de forma tan radicalmente distinta, que no hay ninguna otra diferencia como esa. De *sí mismo* sabe cada uno inmediatamente, de todo lo demás, solo de forma muy mediata. Este es el hecho y el problema.

Sin embargo, a través de ulteriores procesos en el interior del cerebro, se abstraen conceptos generales (*universalia*) de las repre-
215 sentaciones intuitivas o imágenes que en él han surgido, | a fin de realizar nuevas combinaciones; con ello el conocimiento se hace *racional* y pasa a denominarse *pensamiento*; pero esto no es ya lo esencial sino que tiene una significación secundaria. Pues todos aquellos *conceptos* reciben su contenido exclusivamente de la representación intuitiva, que es por ello el *conocimiento originario* y así lo único que entra en consideración al investigar la relación entre lo ideal y lo real. Por consiguiente, pretender referirse a esta como a la relación entre *ser* y *pensar* demuestra un total desconocimiento del problema o resulta, por lo menos, sumamente desacertado. El *pensar* tiene únicamente relación con el *intuir*, pero el *intuir* la tiene con el *ser en sí* de lo intuido, y este último es el gran problema que aquí nos ocupa. Por el contrario, el ser empírico tal y

como se presenta no es nada más que el estar dado en la intuición: mas esa relación suya con el *pensar* no es ningún enigma; porque está claro que los conceptos, la materia inmediata del pensamiento, son *abstraídos* de la intuición, cosa esta de la que ningún hombre racional puede dudar. Dicho sea de paso, puede apreciarse lo importante que es la elección de las expresiones en filosofía, en el hecho de que aquella desacertada expresión a la que se ha aludido y el equívoco nacido de ella se han convertido en la base de toda la pseudo-filosofía hegeliana que ha tenido ocupado al público alemán durante veinticinco años.

Pero si se pretendiera afirmar: «La intuición es ya el conocimiento de la cosa en sí: pues es el efecto de lo que existe fuera de nosotros, y tal como eso *actúa*, *así es*: su actuar es precisamente su ser», a esto se opondría lo siguiente: 1) que la ley de causalidad, según se ha demostrado suficientemente, es de origen subjetivo, al igual que la afección sensorial de la que nace la intuición; 2) que también el tiempo y el espacio en los que se presenta el objeto son de origen subjetivo; 3) que si el ser del objeto consiste en su actuar, ello quiere decir que consiste solamente en los cambios que suscita en otros, así que, por y en sí mismo, no es absolutamente nada. — Solo de la *materia* es verdad —tal y como se ha dicho en el texto y se ha detallado en el tratado *Sobre el principio de razón*, al final del § 21—
que su ser consista en su actuar, | que sea nada más que causalidad, 216
es decir, que sea la causalidad misma objetivamente intuida: por eso no es nada en sí misma (ἡ ὕλη τὸ ἀληθινὸν ψεῦδος[2], *materia mendacium verax*) sino que es, en cuanto ingrediente del objeto intuido, una mera abstracción que no puede darse por sí sola en ninguna experiencia. Más adelante la examinaremos detenidamente dentro de un capítulo monográfico.— Mas el objeto intuido tiene que ser algo *en sí mismo* y no simplemente *algo para otro*: pues si no, sería únicamente representación y tendríamos un idealismo absoluto convertido finalmente en egoísmo teórico, en el que toda realidad se suprime y el mundo deviene un mero fantasma subjetivo. Si entretanto dejamos de plantearnos preguntas y nos quedamos en el *mundo como representación*, da lo mismo que los objetos se consideren representaciones en mi mente o fenómenos que se presentan en el tiempo y el espacio: porque precisamente el tiempo y el espacio no existen más que en mi mente. En este sentido se podría afirmar una identidad de lo ideal y lo real: pero, después de haber existido *Kant*, no se diría con ello nada nuevo. Y además,

2. [«La materia es la falsedad verdadera», Plotino, *Enéadas* II, 5, 5.]

con eso no se agotaría la esencia de las cosas y del mundo fenoménico, sino que seguiríamos estando en el lado *ideal*. El lado *real* tiene que ser algo *toto genere* distinto del *mundo como representación*, a saber, aquello que las cosas son *en sí mismas*: y esa total diversidad de lo ideal y lo real es lo que *Kant* demostró en su mayor profundidad.

Locke había negado a los sentidos el conocimiento de las cosas tal y como son en sí; pero *Kant* se lo negó también al *entendimiento* intuitivo, nombre con el que yo reúno aquí lo que él denominó la sensibilidad *pura* junto con la ley de causalidad dada *a priori* y que media en la intuición empírica. No solamente ambos tienen razón, sino que inmediatamente se puede reconocer que hay una contradicción en afirmar que una cosa se conoce según lo que es en y por sí, es decir, al margen del conocimiento. Pues, como se ha dicho, todo conocer es esencialmente un representar: pero mi representar,
217 precisamente porque es mío, no puede | ser nunca idéntico al ser en sí de la cosa exterior a mí. El ser en y por sí de todas las cosas ha de ser necesariamente *subjetivo*: en la representación de otro, en cambio, existe con igual necesidad como *objetivo*; una distinción esta que jamás puede ser compensada, pues cambia de raíz su forma de existencia: como objetivo supone un sujeto extraño a él, existe como representación suya y, tal como *Kant* demostró, está inmerso en unas formas que son ajenas a su propia esencia porque pertenecen a aquel sujeto extraño cuyo conocimiento es posible sólo mediante ellas. Si, ahondando más, intuyo acaso cuerpos inertes de magnitud fácilmente apreciable y de forma regular y abarcable, y luego intento concebir esa existencia espacial en sus tres dimensiones como el ser en sí y, en consecuencia, como la existencia subjetiva de las cosas, se me hará inmediatamente palpable lo imposible del intento; porque no puedo pensar aquellas formas objetivas como el ser subjetivo de las cosas, sino que soy inmediatamente consciente de que lo que yo me represento ahí es una imagen producida en mi cerebro, que solo existe para mí como sujeto cognoscente y que no puede constituir el ser en sí y por sí último y subjetivo, ni siquiera de aquellos cuerpos inertes. Mas, por otro lado, no puedo admitir que ni aun esos cuerpos inertes existan solo en mi representación, sino que hay que concederles algún tipo de *ser en sí*, puesto que poseen propiedades insondables y, en virtud de estas, actividad. Pero así como ese carácter insondable de las propiedades apunta a algo que existe independientemente de nuestro conocer, también, por otro lado, proporciona la prueba empírica de que nuestro conocimiento, al ser un simple *representar* por medio

de formas subjetivas, siempre nos suministra meros *fenómenos*, no la esencia en sí de las cosas. A partir de aquí se puede explicar que en todo lo que conocemos nos quede oculto un cierto «algo» totalmente insondable y tengamos que admitir que no podemos comprender a fondo aun los fenómenos más comunes y simples. Pues no solamente nos resultan insondables las producciones superiores de la
naturaleza, los seres vivos, o los *complicados* | fenómenos del 218
mundo inorgánico; sino que hasta un cuarzo o una pirita constituyen una sima de incógnitas y secretos para el examen y la investigación profundos, debido a sus propiedades cristalográficas, ópticas, químicas y eléctricas. Ello no podría ser así si conociéramos las cosas tal y como son en sí mismas: pues entonces, al menos los fenómenos más sencillos a cuyas propiedades no nos cierra el camino la ignorancia, tendrían que ser comprensibles hasta el fondo y todo su ser y esencia podrían llegar a conocerse. No se trata, pues, de una deficiencia en nuestro conocimiento de las cosas, sino de la esencia del conocer mismo. Pues ya nuestra intuición y, con ella, toda la captación empírica de las cosas que se nos presentan, está determinada esencial y principalmente por nuestra capacidad cognoscitiva, y condicionada por sus formas y funciones; de ello no puede resultar sino que las cosas se nos presenten en forma totalmente distinta de la de su propia esencia y que aparezcan como con una máscara que solo permite suponer, mas nunca conocer, lo que se oculta tras ella; esto se trasluce como un secreto insondable; nunca se puede llegar a conocer plenamente y sin reservas la naturaleza de cosa alguna, y menos aún se puede construir *a priori* una realidad como se hace con un ente matemático. Así, la imposibilidad de penetrar empíricamente en los seres naturales es una prueba *a posteriori* de la idealidad y la simple realidad fenoménica de su existencia empírica.

De todo ello resulta que partiendo del *conocimiento objetivo*, o sea, de la *representación*, nunca se podrá ir más allá de la representación, es decir, del fenómeno; y así nos quedaremos siempre en el lado externo de las cosas y nunca podremos penetrar en su interior y averiguar lo que puedan ser en sí, es decir, por sí mismas. Hasta ahí estoy de acuerdo con *Kant*. Pero, como contrapeso de esa verdad, he llamado la atención sobre aquella otra según la cual no solo somos el *sujeto cognoscente*, sino que también *nosotros mismos* formamos parte de los seres a conocer, *somos la cosa en sí*; y, por lo tanto, para acceder a aquella esencia propia e íntima de las cosas en
la que no podemos penetrar *desde fuera*, | se nos abre un camino 219
desde dentro, algo así como una vía subterránea, una conexión

secreta que, como a traición, nos introduce en la fortaleza que desde fuera era imposible tomar al asalto. — La *cosa en sí*, en cuanto tal, solo puede presentarse de manera inmediata a la conciencia *haciéndose ella misma consciente de sí*: querer conocerla objetivamente supone pretender algo contradictorio. Todo lo objetivo es representación, por lo tanto, fenómeno y hasta un simple proceso cerebral.

El principal resultado al que llegó *Kant* puede resumirse en lo esencial así: «Todos los conceptos que no se basen en una intuición en el espacio y el tiempo (intuición sensible), esto es, que no hayan sido sacados de una intuición tal, son estrictamente vacíos, es decir, no proporcionan ningún conocimiento. Pero, dado que la intuición solo puede proporcionar *fenómenos* y no cosas en sí, no tenemos conocimiento alguno de las cosas en sí». Convengo en todo esto, excepto por lo que se refiere al conocimiento que cada uno tiene de su propio *querer*: este no es una intuición (pues toda intuición es espacial), ni tampoco es vacío; antes bien, es más real que cualquier otro. Tampoco es *a priori* como el conocimiento puramente formal, sino totalmente *a posteriori*; por eso en algunos casos no podemos anticiparlo y con frecuencia nos equivocamos acerca de nosotros mismos. — Nuestro *querer* es de hecho la única oportunidad que tenemos de comprender también desde su interior cualquier proceso que se presente externamente y, por lo tanto, lo único que nos es *inmediatamente* conocido y no, como todo lo demás, dado únicamente en la representación. Aquí se halla, pues, el único dato apropiado para convertirse en clave de todo lo demás o, como dije, la única estrecha puerta hacia la verdad. En consecuencia, tenemos que llegar a comprender la naturaleza a partir de nosotros mismos y no, a la inversa, a nosotros mismos desde la naturaleza. Lo inmediatamente conocido ha de proporcionarnos la explicación de lo que conocemos solo mediatamente, y no al revés. ¿Acaso se entiende el rodar de una bola por el impulso que recibe mejor que el movimiento de uno mismo por un motivo percibido? Puede que alguno se lo figure; pero yo digo: es al contrario. Sin
220 embargo, llegaremos a conocer que en | los dos procesos mencionados lo esencial es idéntico, pero tan idéntico como lo es el tono más grave perceptible en la armonía a su homónimo situado diez octavas más arriba.

Entretanto, se ha de tener en cuenta, y así lo he sostenido siempre, que tampoco la percepción interna que tenemos de nuestra propia voluntad ofrece en modo alguno un conocimiento exhaustivo y adecuado de la cosa en sí. Este sería el caso si fuera

totalmente inmediata: pero está mediada por el hecho de que la voluntad, junto con y a través de la corporeidad, se crea un intelecto (para relacionarse con el mundo externo) a través del cual se conoce como voluntad en la autoconciencia (la necesaria contrapartida del mundo externo); por tal razón, ese conocimiento de la cosa en sí no es completamente adecuado. Ante todo, está ligado a la forma de la representación, es una percepción y como tal se descompone en sujeto y objeto. Pues tampoco en la autoconciencia es el yo absolutamente simple sino que consiste en un cognoscente, el intelecto, y un conocido, la voluntad: aquel no es conocido y esta no es cognoscente, si bien ambos confluyen en la conciencia de un yo. Mas precisamente por ello, ese yo no es totalmente *íntimo*, no es transparente sino opaco, y de ahí que siga siendo un enigma para sí mismo. Así que también en el conocimiento interno se produce una diferencia entre el ser en sí del objeto y su percepción en el sujeto cognoscente. Sin embargo, el conocimiento interno está libre de dos formas que penden del externo: la del *espacio* y la forma de la *causalidad* que media en toda intuición sensible. En cambio, permanece aún la forma del *tiempo*, como también las del conocer y ser conocido. Por consiguiente, en este conocimiento interno la cosa en sí se ha despojado en gran medida de sus velos pero no aparece todavía completamente desnuda. A resultas de la forma del tiempo que aún pende de ella, cada uno conoce su *voluntad* exclusivamente en sus sucesivos *actos* individuales pero no en su totalidad, en y para sí: por eso nadie conoce su carácter *a priori* sino que solo llega a saber de él empíricamente y siempre de manera imperfecta. Pero la
percepción en la que conocemos los movimientos | y actos de la 221
propia voluntad es, con mucho, más inmediata que cualquier otra: es el punto en el que la cosa en sí irrumpe con mayor inmediatez en el fenómeno y es iluminada más de cerca por el sujeto cognoscente; de ahí que ese proceso tan íntimamente conocido sea el único indicado para convertirse en intérprete de todos los demás.

Cada vez que surge un acto de voluntad de la oscura profundidad de nuestro interior, en la conciencia cognoscente se produce un tránsito inmediato hasta el fenómeno por parte de la cosa en sí ubicada fuera del tiempo. Por lo tanto, el acto de voluntad es sólo el *fenómeno* más próximo y claro de la cosa en sí; pero de ahí se sigue que si pudiéramos conocer todos los demás fenómenos tan inmediata e íntimamente, tendríamos que considerarlos idénticos a lo que la voluntad es en nosotros mismos. En este sentido mantengo yo la teoría de que la esencia íntima de todas las cosas es *voluntad* y llamo a la voluntad la cosa en sí. De esta forma se modifica la

doctrina *kantiana* de la incognoscibilidad de la cosa en sí, al mantener que esta no es cognoscible de manera absoluta y radical, pero para nosotros la sustituye el más inmediato con mucho de sus fenómenos, el cual, debido a esa inmediatez, se diferencia *toto genere* de todos los demás; y así hemos de remitir todo el mundo de los fenómenos a aquel en el que la cosa en sí se presenta en su menor encubrimiento, y que solo sigue siendo fenómeno en la medida en que mi intelecto, el único capaz de conocer, se sigue diferenciando de mí como volente y no se despoja de la forma cognoscitiva del *tiempo* ni siquiera en la percepción *interna*.

En consecuencia, aun después de este paso último y más decidido se puede plantear la pregunta de qué es propiamente y en sí misma aquella voluntad que se presenta en el mundo y como el mundo; o sea, qué es al margen de que se presente como *voluntad* o de que en general *se manifieste*, es decir, *sea conocida* en absoluto. — Esta pregunta no se puede responder *nunca*: porque, como se dijo, el ser conocido se contradice con el ser en sí, y todo lo conocido es ya como tal únicamente fenómeno. Pero la posibilidad de esta pregunta indica que la cosa en sí que conocemos con la
222 mayor inmediatez en la voluntad | puede, al margen de todos los posibles fenómenos, poseer determinaciones, propiedades, modos de existencia que para nosotros son estrictamente incognoscibles e incomprensibles; estos permanecerán como esencia suya cuando luego, según se expone en el cuarto libro, se haya anulado como *voluntad* y así haya salido del fenómeno y de cara a nuestro conocimiento, es decir, al mundo fenoménico, se haya convertido en pura nada. Si la voluntad fuera la cosa en sí propia y absolutamente, entonces también esa nada sería *absoluta* y no *relativa*, como allí se presenta expresamente.

Tanto en nuestro segundo libro como también en el escrito *Sobre la voluntad en la naturaleza*, he ofrecido una fundamentación de la teoría según la cual en todos los fenómenos de este mundo en sus diversos grados se objetiva precisamente aquello que en el conocimiento más inmediato se manifiesta como voluntad. Paso ahora a completarla con algunas observaciones a propósito del tema. Para ello quisiera comenzar presentando una serie de hechos psicológicos que prueban que en nuestra propia conciencia la *voluntad* aparece siempre como lo primero y fundamental, afirmando absolutamente su primacía sobre el intelecto que, por el contrario, se muestra como secundario, subordinado y condicionado. Esta demostración es tanto más necesaria cuanto que todos los filósofos que me han precedido, desde el primero hasta el último, colocaron

la esencia propia o el núcleo del hombre en la conciencia *cognoscente*. Y, conforme a ello, concibieron y expusieron el yo —o, en muchos casos, su hipóstasis transcendente denominada alma— como primaria y esencialmente *cognoscente* y hasta *pensante*, y solo a resultas de ello, en forma secundaria y derivada, como *volente*. Este error antiguo y generalizado, este enorme πρῶτον ψεῦδος[3] y fundamental ὕστερον πρότερον[4] ha de ser eliminado antes que nada para llegar a una clara conciencia de la condición natural de las cosas. Pero, dado que esto ocurre por vez primera después de milenios de filosofar, resulta oportuno aquí un cierto detenimiento. El fenómeno llamativo de que en este punto esencial todos los filósofos hayan errado e incluso puesto la verdad de cabeza | podría 223
explicarse en parte, sobre todo en los de los siglos cristianos, porque siempre tuvieron el propósito de presentar al hombre como lo más diferente posible de los animales, pero sentían vagamente que la distinción entre ambos se halla en el intelecto, no en la voluntad; de ahí surgió en ellos una inclinación inconsciente a convertir el intelecto en lo esencial y principal, y hasta explicar el querer como una mera función del intelecto. Por eso el concepto de un *alma* no solo es inadmisible como hipóstasis transcendente, según consta gracias a la *Crítica de la razón pura*, sino que se convierte en fuente de irreparables errores al establecer en su «sustancia simple» una unidad indivisible del conocimiento y la voluntad, cuando es justamente su separación lo que nos encamina a la verdad. Así pues, aquel concepto no debe volver a aparecer en la filosofía, sino que hay que dejárselo a los médicos y fisiólogos alemanes que, cuando dejan el bisturí y la espátula, se ponen a filosofar con los conceptos que les inculcaron en la Confirmación. Que se vayan a probar suerte a Inglaterra. Los fisiólogos y zoótomos franceses se han mantenido (hasta hace poco) libres de este reproche.

La consecuencia próxima de ese error común a los filósofos, que resulta sumamente incómoda para todos ellos, es esta: dado que en la muerte perece la conciencia cognoscente, se ven obligados, o bien a considerar la muerte como la aniquilación del hombre, contra lo cual se rebela nuestro interior, o bien a agarrarse al supuesto de una permanencia de la conciencia cognoscente, para lo cual se precisa de una gran fe; porque a cada uno su propia experiencia le

3. [«Primer paso en falso»; el error de una premisa que es culpable de la falsedad de la conclusión. Cf. Aristóteles, *Analytica posteriora* XVIII, 66a.]
4. [Lo último en el lugar de lo primero.]

ha demostrado con creces la permanente y total dependencia de la conciencia cognoscente respecto del cerebro, y no cuesta más creer en una digestión sin estómago que en una conciencia cognoscente sin cerebro. De ese dilema solo escapa mi filosofía, que por vez primera pone la verdadera esencia del hombre no en la conciencia sino en la voluntad; esta no se halla ligada esencialmente a una conciencia sino que es a ella, es decir, al conocimiento, lo que la sustancia al accidente, lo alumbrado a la luz, la cuerda a la caja de
224 resonancia; e invade desde dentro la conciencia como | el mundo corpóreo desde fuera. Además, podemos concebir el carácter indestructible de ese, nuestro núcleo propio y esencia verdadera, pese al perecer de la conciencia en la muerte y a su correspondiente inexistencia antes del nacimiento. Pues el intelecto es tan perecedero como el cerebro del que es producto o, más bien, acción. Mas el cerebro, igual que todo el organismo, es producto o fenómeno, en suma, algo secundario a la voluntad que es lo único imperecedero.

Capítulo 19[1]

DEL PRIMADO DE LA VOLUNTAD EN LA AUTOCONCIENCIA

La voluntad, en cuanto cosa en sí, constituye la esencia íntima, verdadera e indestructible del hombre: pero en sí misma es inconsciente, ya que la conciencia está condicionada por el intelecto y este es un mero accidente de nuestra esencia; pues es una función del cerebro que, junto con los nervios y la médula espinal conectados a él, constituye un simple fruto, un producto y hasta un parásito del resto del organismo, en la medida en que no interviene en su engranaje interno sino que solo sirve al fin de la autoconservación regulando sus relaciones con el mundo exterior. En cambio, el organismo es la visibilidad, la objetividad de la voluntad individual, su imagen, tal y como se presenta en aquel cerebro (que en el primer libro hemos llegado a conocer como la condición del mundo objetivo en general); precisamente por eso está mediado por sus formas cognoscitivas de espacio, tiempo y causalidad, apareciendo así como algo extenso, que obra en sucesión y material, es decir, que actúa. Únicamente en el cerebro son directamente sentidos los miembros y sólo en él son intuidos a través de los sentidos. — Conforme a esto, se puede decir: el intelecto es el fenómeno secundario, el organismo, el primario, esto es, el fenómeno inmediato de la voluntad; la voluntad es metafísica, el intelecto, físico; el intelecto es, al igual que sus objetos, | mero fenómeno; cosa en sí lo es únicamente la 225
voluntad: en un sentido cada vez más *figurado* y, por tanto, metafórico, se puede afirmar: la voluntad es la sustancia del hombre; el

1. Este capítulo está en relación con el § 19 del primer volumen.

intelecto, el accidente: la voluntad es la materia; el intelecto, la forma: la voluntad es el calor; el intelecto, la luz.

Quisiera en primer lugar documentar al tiempo que explicar esta tesis, a través de los siguientes hechos pertenecientes a la vida interna del hombre; quizás con este motivo se saque más provecho en el conocimiento del interior del hombre del que se puede encontrar en muchas psicologías sistemáticas.

1) Como ya se ha mencionado, no solo la conciencia de las otras cosas, es decir, la percepción del mundo externo, sino también la *autoconciencia*, incluye un cognoscente y un conocido: en otro caso, no sería *conciencia*. Pues *ser consciente* consiste en conocer: mas para eso hace falta un cognoscente y un conocido; por eso tampoco la autoconciencia podría existir si en ella no se contrapusiera al cognoscente algo conocido diferente de él. Así como no puede haber objeto sin sujeto, tampoco puede existir un sujeto sin objeto, es decir, un cognoscente sin algo distinto de él que sea conocido. Por eso resulta imposible una conciencia que no sea nada más que inteligencia pura. La inteligencia se asemeja al Sol, que no ilumina el espacio si no existe un objeto en el que se reflejen sus rayos. El cognoscente mismo, en cuanto tal, no puede ser conocido: en tal caso sería lo *conocido* de otro cognoscente. Pero como lo *conocido* en la autoconciencia no encontramos nada más que la *voluntad*. Pues no solo el querer y el decidir en sentido estricto, sino también toda aspiración, deseo, huida, esperanza, temor, amor, odio, en suma, todo lo que conforma inmediatamente el placer y el dolor, el agrado y el desagrado, no es más que afección de la voluntad, es movimiento y modificación del querer y el no querer; es precisamente aquello que, al actuar hacia fuera, se presenta como acto de voluntad propiamente dicho[2]. Pero en todo conocimiento lo
226 | primero y esencial es lo conocido, no el cognoscente, ya que aquel es el πρωτότυπος y este el ἔκτυπος[3]. Por eso también en la autoconciencia lo conocido y, por tanto, la voluntad, tienen que ser lo primero y originario; el cognoscente, en cambio, solo es lo secundario, lo añadido, el espejo. Ambos están más o menos en la misma relación que los cuerpos luminosos y los reflectantes, o también en la que mantienen las cuerdas que vibran con la caja de resonancia, donde el tono que se produce sería la conciencia. — Como imagen sensible de la conciencia podemos también considerar las plantas. Estas tienen, como es sabido, dos polos, la raíz y la corola: aquella tiende hacia la oscuridad, la humedad y el frío; esta, hacia la luz, la sequedad y el calor; y luego, como el punto de indiferencia de ambos polos en el que se separan, está, a ras de tierra, el rizoma (*rhizoma, le collet*). La raíz es lo esencial, originario y perenne, cuya muerte lleva consigo la de la corola; es, pues, lo primario. La corola, por el contrario, es lo ostensible, pero es un brote y perece sin que la raíz muera; es, pues, lo secundario. La raíz representa la voluntad; la corola, el intelecto; y el punto de indiferencia de ambos, el rizoma, sería *el yo* que, en cuanto límite común, pertenece a los dos. Él es el sujeto *pro tempore*[4] idéntico del conocer y el querer, cuya identidad ya denominé en el primero de mis tratados (*Sobre el principio de razón*) y en mi primer asombro filosófico, «el milagro κατ' ἐξοχήν»[5]. Es el punto temporal de comienzo y conexión de todo el fenómeno, es decir, de la objetivación de la voluntad: condiciona el fenómeno, pero también está condicionado por él. — La analogía presentada aquí puede incluso extenderse hasta la condición individual de los hombres. En efecto, así como una gran corola no suele brotar más que de una gran raíz, también las mayores capacidades intelectuales | se encuentran solo en volunta- 227
des impetuosas y apasionadas. Un genio de carácter flemático y pasiones débiles se asemejaría a las crasuláceas que, junto con una corola vistosa y compuesta de gruesas hojas, poseen una raíz sumamente pequeña; pero tal cosa no se encuentra. Que la voluntad impetuosa y el carácter apasionado son condición de una inteligencia superior se muestra fisiológicamente en el hecho de que la actividad del cerebro está condicionada por el movimiento que las grandes arterias que llegan hasta su base le transmiten con cada pulsación; por eso una palpitación enérgica del corazón e incluso, según *Bichat*, un cuello corto son el requisito de una gran actividad cerebral. Pero también se da lo contrario en una gran escala: los deseos violentos, el carácter apasionado e inestable, junto con un

2. Resulta notable que ya *Agustín* supiera esto. En efecto, en el libro XIV de *De civ. Dei*, c. 6, habla de las *affectionibus animi* [afecciones del ánimo], que en el libro anterior ha dividido en cuatro categorías *cupiditas, timor, laetitia, tristitia* [deseo, temor, alegría, tristeza], y dice: *voluntas est quippe in omnibus, imo omnes nihil aliud, quam voluntates sunt: nam quid est cupiditas et laetitia, nisi voluntas in eorum consensionem, quae volumus? Et quid est metus atque tristitia, nisi voluntas in dissensionem ab his, quae nolumus? cet.* [«La voluntad está, ciertamente en todas o, más bien, todas ellas no son nada más que voluntades: ¿pues qué son el deseo y la alegría sino voluntad en el consentimiento de aquello que queremos? ¿Y qué es el miedo y la tristeza más que voluntad en la desaprobación de aquello que no queremos?»]

3. [Original / Copia.]

4. [Temporalmente.]

5. [Por antonomasia.]

intelecto débil, es decir, con un cerebro pequeño y mal conformado; un fenómeno este tan frecuente como repugnante: a esos tipos se los podría comparar con zanahorias.

2) Pero para no limitarnos a describir figuradamente la conciencia sino conocerla a fondo, hemos de investigar en primer lugar lo que se encuentra del mismo modo en todas las conciencias y que por tanto, al ser común y constante, será también lo esencial a ellas. Luego analizaremos lo que distingue a *una* conciencia de la otra y que, por consiguiente, será lo añadido y secundario.

Conocemos la conciencia exclusivamente como propiedad de los seres animales: por consiguiente, no debemos ni podemos pensarla más que como *conciencia animal*; de manera que esa expresión misma es ya tautológica. — Mas lo que se encuentra siempre y hasta fundamenta *toda* conciencia animal, incluso la más imperfecta y débil, es la apercepción inmediata de un *deseo* y de la alternativa satisfacción e insatisfacción del mismo en diferentes grados. Eso lo conocemos en cierta medida *a priori*. Pues, por muy asombrosamente distintas que sean las innumerables especies de los animales y por muy extraña que nos parezca una forma nueva y nunca vista de ellas, suponemos de antemano con seguridad que lo más íntimo de su esencia nos es bien conocido y hasta totalmente familiar. Sabemos, en efecto, que el animal *quiere*, incluso *qué* quiere, a saber:
228 existencia, bienestar, vida | y propagación: y, al suponer con total seguridad su identidad con nosotros en ese respecto, no tenemos ningún reparo en atribuirle sin cambio alguno todas las afecciones de la voluntad que conocemos en nosotros mismos; y así hablamos sin vacilar de sus anhelos, repugnancia, temor, ira, odio, amor, alegría, tristeza, nostalgia, etc. Sin embargo, en cuanto se trata de los fenómenos del mero conocimiento, caemos en la incertidumbre. No nos atrevemos a afirmar que el animal comprenda, piense, juzgue o sepa: solo le atribuimos con certeza representaciones en general; porque sin ellas, su *voluntad* no podría sufrir aquellas emociones que se han mencionado. Pero con respecto a los determinados modos de conocimiento de los animales y sus límites exactos en una determinada especie, solo poseemos conceptos imprecisos y formulamos conjeturas; por eso nos es difícil entendernos con ellos y no lo conseguimos más que a base de experiencia y práctica. Aquí radican, pues, las diferencias entre las conciencias. En cambio, es propio de todas las conciencias el desear, anhelar, querer, rechazar, huir y no querer: el hombre lo tiene en común con el pólipo. Eso es, por lo tanto, lo esencial y la base de toda conciencia. La diversidad de las manifestaciones de esa conciencia en los distintos géneros de

los seres animales se debe a la diferente extensión de sus esferas cognoscitivas, dentro de las cuales se ubican los motivos de aquellas manifestaciones. Todas las acciones y ademanes de los animales que expresan movimientos de la voluntad los comprendemos inmediatamente a partir de nuestra propia esencia; por eso simpatizamos tanto con ellos en muy diversos modos. En cambio, el abismo entre nosotros y ellos se abre única y exclusivamente debido a la diversidad del intelecto. Quizá entre un necio y un genio no haya una diferencia menor que la existente entre un animal muy listo y un hombre sumamente limitado; de ahí que en ocasiones suscite sorpresa y asombro la semejanza que por lo demás asimila a ambos y que nace de la similitud de sus inclinaciones y afectos. — Esta consideración pone de manifiesto que la *voluntad* es lo primario y sustancial en todos los seres animales y que el *intelecto*, en cambio, es algo secundario, añadido, es incluso un mero instrumento al
servicio de aquella que, según | las exigencias de esa servidumbre, 229
ostenta más o menos perfección y complejidad. Así como, de acuerdo con los fines de la voluntad, una especie animal aparece provista de pezuñas, garras, manos, alas, cuernos o dientes, también tiene un cerebro más o menos desarrollado cuya función es la inteligencia necesaria para su conservación. En efecto, cuanto más complicada se hace la organización en la línea ascendente de los animales, más variadas se vuelven también sus necesidades y de manera más diversa y específica se determinan los objetos aptos para satisfacerlas; como también se hacen más tortuosos y largos los caminos para conseguir esos objetos, que entonces es necesario conocer y descubrir: en esa misma medida, las representaciones del animal tienen que tornarse más diversas, exactas, definidas y conexas, al igual que su atención ha de ser más sostenida y sensible; y, en consecuencia, su intelecto tendrá que ser más desarrollado y perfecto. Conforme a ello vemos que el órgano de la inteligencia, o sea, el sistema cerebral, así como los órganos sensoriales, van a la par con el incremento de las necesidades y la complicación del organismo; y el aumento de la parte *representativa* de la conciencia (en oposición a la *volitiva*) se manifiesta corporalmente en una proporcionalidad cada vez mayor del cerebro en relación con el resto del sistema nervioso, y luego del cerebro con el cerebelo; porque (según *Flourens*) el primero es el centro de las representaciones y el último el que dirige y regula los movimientos. Pero el último paso que ha dado la naturaleza a este respecto es desproporcionadamente grande. Pues en el hombre no solo alcanza su máxima perfección la facultad de representación *intuitiva*, la única existente hasta el

momento, sino que se le añade la representación *abstracta*, el pensamiento, es decir, la *razón*, y con ella la reflexión. En virtud de esta significativa elevación del intelecto, es decir, de la parte secundaria de la conciencia, esta obtiene una preponderancia sobre la primaria en la medida en que su actividad predomina. Sin embargo, en los animales la apercepción inmediata de sus deseos satisfechos o insatisfechos constituye con mucho la parte principal de su conciencia, y tanto más cuanto más abajo está el animal en la escala; de
230 modo que los animales inferiores solo | se distinguen de las plantas por tener una confusa representación; en el hombre ocurre lo contrario. Por muy violentos que sean sus deseos, incluso más que los de cualquier animal, y lleguen hasta las pasiones, su conciencia sigue ocupada y llena de representaciones y pensamientos de manera continua y prioritaria. Este ha sido, sin duda, el motivo principal de aquel error fundamental de todos los filósofos, debido al cual han colocado el pensamiento como lo esencial y primario de la denominada «alma», es decir, de la vida interior o espiritual del hombre, y le han dado siempre prioridad; y, en cambio, solo han admitido el querer, en cuanto mero resultado de aquel, como algo añadido y derivado. Pero si el querer no surgiera más que del conocer, ¿cómo podrían los animales, aun los inferiores, mostrar una voluntad tan violenta e invencible con tan escaso conocimiento? Al convertir el accidente en sustancia, aquel error fundamental de los filósofos les condujo a un descamino del que después no hay ya salida. — Así pues, la supremacía relativa de la conciencia *que conoce* sobre la *que desea*, de la parte secundaria sobre la primaria, en el caso de algunos individuos extraordinariamente dotados puede llegar tan lejos que, en los instantes de elevación suprema, la parte secundaria o cognoscente de la conciencia se desligue totalmente de la volente y emprenda una actividad libre, es decir, no suscitada por la voluntad ni al servicio de la misma; de ese modo se hace puramente objetiva y se convierte en claro espejo del mundo, y de ahí surgen las concepciones del *genio* que constituyen el objeto de nuestro libro tercero.

3) Cuando recorremos la serie gradual de los animales hacia abajo, vemos que el intelecto se hace cada vez más débil e imperfecto: pero en modo alguno observamos una correspondiente degradación de la voluntad. Antes bien, esta conserva en todos los casos su esencia idéntica y se muestra como un gran apego a la vida, desvelo por el individuo y la especie, egoísmo y desconsideración hacia todos los demás, así como los afectos que de ahí derivan. La voluntad está presente completa y en su totalidad hasta en el más

diminuto insecto: este quiere lo que quiere, tan decidida y completamente como el hombre. La diferencia radica únicamente en | *lo* 231
que quiere, es decir, en los motivos; pero estos son cosa del intelecto. En cuanto secundario y vinculado a un órgano corporal, el intelecto posee innumerables grados de perfección y es, en general, esencialmente limitado e imperfecto. En cambio, la *voluntad*, en cuanto realidad originaria y cosa en sí, no puede nunca ser imperfecta sino que cada uno de sus actos es todo lo que puede ser. Debido a la simplicidad que corresponde a la voluntad como cosa en sí, a lo metafísico del fenómeno, su *esencia* no admite grados sino que es siempre plenamente ella misma: únicamente su *excitación* tiene grados, desde la más débil inclinación hasta la pasión, y lo mismo su excitabilidad, o sea, su vehemencia, desde el temperamento flemático al colérico. El *intelecto*, en cambio, no solo posee grados de *excitación*, desde la modorra hasta el desvarío y el entusiasmo, sino que tiene también grados en su *esencia* misma, en su perfección, que ascienden por niveles desde el animal inferior que solo percibe confusamente hasta el hombre; y en este, a su vez, desde el tonto hasta el genio. Solamente la *voluntad* es siempre plenamente ella misma. Pues su función es de la máxima simplicidad: consiste en querer y no querer, cosa que se efectúa con la mayor facilidad y sin esfuerzo, y no requiere ninguna práctica; mientras que, por el contrario, el *conocimiento tiene* variadas funciones y nunca se lleva a cabo sin esfuerzo, ya que este se necesita para fijar la atención y esclarecer el objeto, como también después para pensar y reflexionar; por eso es susceptible de un gran perfeccionamiento por medio del ejercicio y la instrucción. Si el intelecto le presenta a la voluntad un simple objeto intuitivo, esta expresa inmediatamente su agrado o desagrado sobre él: y lo mismo ocurre cuando el intelecto ha cavilado y sopesado fatigosamente para, partiendo de numerosos datos y mediante difíciles combinaciones, extraer finalmente el resultado que en mayor medida parece acorde con el interés de la voluntad; porque mientras tanto esta descansa ociosa y, tras obtenerse el resultado, entra igual que el sultán en el diván, para volver a expresar su monótono agrado o desagrado, los cuales pueden resultar diversos en grado pero en esencia siguen siendo siempre los mismos.

Esta naturaleza radicalmente distinta de la voluntad y el intelecto, | el carácter simple y originario de aquella en oposición a la 232
índole complicada y secundaria de este, se nos hace más claro si observamos en nuestro interior su peculiar despliegue y contemplamos en los casos individuales cómo las imágenes y pensamientos

que ascienden hasta el intelecto ponen en movimiento la voluntad, y qué separadas y diferenciadas están las funciones de ambos. Eso lo podemos percibir ya en los acontecimientos reales que excitan vivamente la voluntad, aunque sean ante todo y en sí mismos meros objetos del intelecto. Solo que, por una parte, aquí no está tan claro que esa realidad como tal no exista primariamente más que en el intelecto; y, por otra parte, la mayoría de las veces el cambio no se produce con tanta rapidez como se precisa para que la cosa sea fácilmente abarcable y así correctamente captada. Sin embargo, ambas cosas ocurren cuando son meros pensamientos y fantasías los que actúan sobre la voluntad. Si, por ejemplo, a solas con nosotros mismos, reflexionamos sobre nuestros asuntos personales y nos representamos vivamente la amenaza de un peligro realmente presente y la posibilidad de un desenlace desdichado, el miedo comprime enseguida nuestro corazón y se nos hiela la sangre en las venas. Pero si luego el intelecto pasa a la posibilidad del desenlace opuesto y deja que la fantasía pinte la dicha largamente esperada y conseguida, al instante el pulso cobra una alegre marcha y nuestro corazón se siente ligero como una pluma; hasta que el intelecto despierta de su sueño. Acaso algún motivo para ello lo cause el recuerdo de una ofensa o perjuicio sufrido hace mucho tiempo: enseguida la ira y el rencor asaltan el pecho aún tranquilo. Luego asciende, casualmente provocada, la imagen de una persona amada perdida hace tiempo, a la que se asocia toda la aventura con sus mágicas escenas; entonces aquella ira dejará lugar a una profunda nostalgia y melancolía. Si, por último, nos viene a la cabeza algún antiguo suceso vergonzoso, nos encogemos, queremos hundirnos, nos ponemos colorados e intentamos a toda costa apartarnos y evadirnos de él con una sonora exclamación, como ahuyentando los malos espíritus. — Se ve que el intelecto toca la música y la voluntad tiene que bailar a su son:
233 incluso aquel le hace a esta | representar el papel de un niño al que su niñera pone a placer en los más diversos estados de ánimo al parlotearle y contarle alternativamente cosas alegres y tristes. Todo esto se debe a que la voluntad carece en sí misma de conocimiento y el entendimiento que le acompaña carece de voluntad. Esta se asemeja a un cuerpo que es movido y aquel a las causas que lo ponen en movimiento: pues es el medio de los motivos. Pese a todo, el primado de la voluntad vuelve a hacerse patente cuando esta, tras dejar gobernar al intelecto, su espejo, le hace sentir en última instancia su supremacía al prohibirle ciertas representaciones y no permitir la evocación de ciertos pensamientos; porque ella sabe, es decir, se entera por ese mismo intelecto, de que caería en alguna de

las emociones descritas: entonces refrena el intelecto y le obliga a dirigirse a otras cosas. Por muy difícil que ello pueda ser, se consigue en cuanto la voluntad se lo toma en serio: pues la resistencia no procede aquí del intelecto, que siempre permanece indiferente, sino de la voluntad misma, que en un sentido se inclina hacia una representación que en otro sentido rechaza. En sí misma esta es interesante porque le motiva; pero al mismo tiempo el conocimiento abstracto le dice que la pondría inútilmente en una agitación penosa o indigna: conforme a este último conocimiento, ella se decide y obliga al intelecto a obedecer. A esto se le llama «ser dueño de sí»: está claro que aquí el dueño es la voluntad y el servidor el intelecto; pues ella es en última instancia la que siempre ostenta el mando, el núcleo y el ser en sí del hombre. A ese respecto, correspondería a la *voluntad* el título de ἡγεμονικόν[6]: pero también parece corresponderle al *intelecto* por cuanto es el director y el guía, igual que el asalariado que marcha por delante del viajero. Pero en verdad el ejemplo más acertado para la relación entre ambos es el del ciego forzudo que lleva en sus hombros a un paralítico que ve.

La relación aquí expuesta entre la voluntad y el intelecto puede además reconocerse en el hecho de que el intelecto es originariamente ajeno por completo a las decisiones de la voluntad. Él le suministra | los motivos: pero solo se entera de cómo han actuado 234
sobre ella después, totalmente *a posteriori*; es igual que quien hace un experimento químico, pone los reactivos y luego espera el resultado. El intelecto queda excluido de las verdaderas decisiones y las resoluciones ocultas de su propia voluntad hasta tal punto que en ocasiones, igual que si se tratara de una voluntad ajena, solo se puede enterar de ellas espiando y por sorpresa, y tiene que atraparla en sus exteriorizaciones para descubrir sus verdaderos propósitos. Por ejemplo, he trazado un plan al que se opone algún escrúpulo y cuya ejecución es totalmente incierta en lo que a su posibilidad respecta, ya que depende de circunstancias externas y aún no resueltas; así que por de pronto no sería necesario adoptar ninguna resolución sobre él; de ahí que deje el asunto en paz de momento. Pero con frecuencia no sé hasta qué punto he confraternizado ya en secreto con aquel plan y cuánto deseo realizarlo pese a los escrúpulos; es decir, mi intelecto no lo sabe. Mas luego llega una noticia favorable a su realización: enseguida nace en mi interior una alegría jubilosa e incontenible que se extiende por todo mi ser y se apropia

6. [Principio rector o guía.]

permanentemente de él, para mi propio asombro. Hasta entonces no llega mi intelecto a saber con qué firmeza había abrazado mi voluntad aquel plan y cómo se había adaptado plenamente a él, mientras que el intelecto lo había tomado solo por algo totalmente problemático y que difícilmente podía hacer frente a aquel escrúpulo. — O, en otro caso, he contraído con gran empeño una obligación recíproca que creía altamente acorde con mis deseos. Luego, al proseguir el asunto, se hacen sentir los inconvenientes y las cargas, y caigo en la sospecha de que me arrepiento de aquello que con tanto empeño emprendí: sin embargo, me libro de ella dándome por seguro que, aunque no estuviera obligado, seguiría por el mismo camino. Pero entonces, de manera inesperada, se resuelve el compromiso por el lado opuesto y percibo con asombro que ello se produce con gran alegría y alivio por mi parte. — Con frecuencia no sabemos lo que deseamos o lo que tememos. Podemos abrigar
235 durante años un deseo sin confesárnoslo o | sin permitir que se nos haga claramente consciente; porque el intelecto no debe enterarse de nada, ya que con ello se resentiría la buena opinión que tenemos sobre nosotros mismos: pero si el deseo se cumple, en nuestra alegría reconocemos, no sin vergüenza, que hemos deseado eso: por ejemplo, la muerte de un familiar cercano del que somos herederos. Y a veces no sabemos lo que realmente tememos, ya que nos falta el valor de hacérnoslo claramente consciente. — Incluso con frecuencia estamos en un completo error acerca del auténtico motivo por el que hacemos u omitimos algo, hasta que acaso una casualidad nos revela el secreto y nos damos cuenta de que no era un motivo lo que considerábamos como tal, sino otra cosa que no habíamos querido confesar, ya que en modo alguno se corresponde con la buena opinión que abrigamos acerca de nosotros. Por ejemplo, dejamos de hacer algo por razones puramente morales, según creemos; pero luego nos damos cuenta de que fue únicamente el miedo lo que nos retuvo, ya que lo hacemos tan pronto como desaparece cualquier peligro. En casos particulares la cosa puede llegar tan lejos que un hombre no suponga siquiera el verdadero motivo de su acción y hasta se considere incapaz de ser movido por él: y, sin embargo, ese es el verdadero motivo de su actuar. De paso se confirma y explica en todo esto la regla de Larochefoucauld: *L'amour propre est plus habile que le plus habile homme du monde*[7]; e incluso encontramos

7. [«El amor propio es más hábil que el hombre más hábil del mundo», Larochefoucauld, *Réflexions*, máxima 4.]

ahí un comentario al γνῶθι σαυτόν[8] délfico y su dificultad. — Si, por el contrario, tal y como se figuran todos los filósofos, el intelecto constituyera nuestra verdadera esencia y las resoluciones de la voluntad fueran un mero resultado del conocimiento, entonces lo decisivo de cara a nuestro valor moral tendría que ser únicamente *el* motivo por el que *suponemos* actuar; del mismo modo que la intención, no el resultado, es aquí lo decisivo. Pero entonces la distinción entre motivos supuestos y reales sería imposible. — Así pues, todos los casos aquí expuestos, junto a otros análogos que cualquiera que preste atención puede observar en sí mismo, nos permiten ver cómo el intelecto es tan ajeno a la voluntad que a veces es incluso mistificado por ella: pues él, ciertamente, le suministra los motivos pero no penetra en los resortes ocultos de sus resoluciones. Es un confidente de la | voluntad, pero un confi- 236
dente que no lo sabe todo. Una confirmación de esto nos la ofrece el hecho de que en ocasiones el intelecto no informa correctamente a la voluntad, como casi todos habrán tenido alguna vez la oportunidad de observar en sí mismos. En efecto, cuando hemos concebido una decisión importante y atrevida que en cuanto tal no es en realidad más que una promesa que la voluntad hace al intelecto, en nuestro interior nos queda la duda leve e inconfesa de si la cosa va totalmente en serio, de si al cumplirla no vacilaremos ni nos echaremos atrás sino que tendremos la firmeza y constancia suficientes para llevarla a cabo. Por eso se necesita el hecho para convencernos a nosotros mismos de la sinceridad de la decisión.

Todos estos hechos atestiguan la total diversidad de la voluntad y el intelecto, el primado de la primera y la posición subordinada de este.

4) El *intelecto* se cansa; la voluntad es incansable. — Tras un sostenido trabajo intelectual se siente la fatiga del cerebro, como la del brazo tras un sostenido trabajo corporal. Todo *conocer* va unido al esfuerzo: el *querer*, en cambio, es nuestra esencia propia, cuyas manifestaciones se producen sin esfuerzo alguno y totalmente por sí mismas. Por eso, cuando nuestra *voluntad* está fuertemente excitada, como sucede en todos los afectos: en la ira, el miedo, el deseo, la aflicción, etc., y se nos exhorta a *conocer*, acaso con el propósito de corregir los motivos de aquellos afectos, entonces la violencia que nos tenemos que hacer pone de manifiesto el tránsito desde la actividad originaria, natural y propia, a la derivada, me-

8. [«Conócete a ti mismo», inscripción del Templo de Apolo en Delfos.]

diata y forzada. — Pues solo la voluntad es αὐτόματος[9] y, por ello, ἀκάματος καὶ ἀγήρατος ἤματα πάντα[10] (*lassitudinis et senii expers in sempiternum*). Solo ella es espontánea, de ahí que con frecuencia actúe demasiado y demasiado pronto, y no conozca el cansancio. Los lactantes, que apenas muestran una débil huella de inteligencia, tienen ya voluntad propia: con su llanto y su grito desenfrenado y sin fin, muestran el ímpetu de voluntad del que rebosan, aunque su querer no tiene objeto; es decir, quieren sin saber lo que quieren. A esto se refiere también lo que observa
237 Cabanis: *Toutes ces passiones, qui se succèdent | d'une manière si rapide, et se peignent avec tant de naïveté, sur le visage mobile des enfants. Tandis que les faibles muscles de leurs bras et de leurs jambes savent encore à peine former quelques mouvemens indécis, les muscles de la face expriment déja par des mouvemens distincts presque toute la suite des affections générales propres à la nature humaine: et l'observateur attentif reconnait facilement dans ce tableau les traits caractéristiques de l'homme futur*[11] (*Rapports du physique et moral*, vol I, p. 123). — El intelecto, en cambio, se desarrolla con lentitud y consecutivamente al perfeccionamiento del cerebro y la maduración del organismo que lo condicionan; ello debido precisamente a que no es más que una función somática. A los siete años el cerebro ha adquirido su tamaño total, y por eso a partir de entonces los niños son tan inteligentes, deseosos de aprender y razonables. Luego viene la pubertad, que presta al cerebro en cierta medida un apoyo o una caja de resonancia, y de un golpe eleva el intelecto a un grado mucho más alto, así como una octava, en correspondencia con el descenso de la voz en otra. Pero, al mismo tiempo, los deseos y pasiones animales que se suscitan se oponen ahora a la racionalidad que antes dominaba, y ello va en aumento. El carácter incansable de la voluntad lo atestigua también un defecto que todos los hombres poseen en mayor o menor medida por naturaleza y que no se vence más que con la formación: la *precipitación*. Consiste en que la voluntad corre a su cometido antes

9. [Que se mueve por sí mismo.]
10. [«Incansable y que no envejece en ningún tiempo», cf. *Ilíada* VIII, 539.]
11. [Todas esas pasiones, que se suceden de una manera tan rápida y afloran con tanta ingenuidad en el rostro cambiante de los niños. Mientras que los débiles músculos de sus brazos y sus piernas apenas saben todavía articular algunos movimientos indecisos, los músculos de la cara expresan ya con movimientos diferentes casi toda la serie de afecciones generales propias de la naturaleza humana: y el observador atento reconoce fácilmente en ese cuadro los trazos característicos del hombre futuro.]

de tiempo. Pues este es la parte puramente activa y ejecutiva, que no debe irrumpir hasta que la parte inquisitiva y deliberativa, o sea, la cognoscente, haya concluido totalmente su función. Pero raramente se deja transcurrir realmente ese tiempo. Apenas el conocimiento ha captado y acumulado superficialmente unos pocos datos sobre las circunstancias presentes, los sucesos acaecidos o la opinión ajena, ya desde el fondo del ánimo surge espontáneamente la voluntad, siempre dispuesta y nunca cansada; entonces se muestra como horror, miedo, esperanza, alegría, deseo, envidia, aflicción, celo, ira, e impulsa a veloces palabras o hechos. A estos sigue la mayoría de las veces el arrepentimiento, una vez que el tiempo enseña que la
parte hegemónica, el intelecto, | no ha podido ni siquiera medio 238
terminar su cometido de captar las circunstancias, reflexionar sobre sus conexiones y decidir lo aconsejable; porque la voluntad no ha esperado sino que mucho antes de su tiempo ha saltado con un «¡Ahora me toca a mí!» e inmediatamente ha tomado parte activa sin que el intelecto opusiera resistencia; pues este es un simple esclavo y siervo de la voluntad y no es, como esta, αὐτόματος ni actúa por su fuerza e impulso propios; de ahí que la voluntad lo empuje fácilmente a un lado y lo deje parado con un simple aviso; mientras que él, por su parte, con el mayor esfuerzo apenas consigue dar una breve pausa a la voluntad para tomar él la palabra. Debido a esto, son infrecuentes, y localizables casi exclusivamente entre los españoles, turcos y en todo caso ingleses, las personas que hasta en las circunstancias más provocativas *mantienen la cabeza alta*, prosiguen imperturbables la captación e investigación de la situación y, cuando otros estarían ya fuera de sí, *con mucho sosiego*[12] hacen otra pregunta; lo cual es totalmente distinto de la tranquilidad de muchos alemanes y holandeses, debida a la flema y la apatía. Una insuperable demostración de esta preciada cualidad la solía ofrecer *Iffland*[13] en el papel de Benjowsky, el hetmán de los cosacos, cuando los conjurados le han atraído a su tienda y le apuntan con un fusil a la cabeza indicándole que dispararán si grita: *Iffland* sopla en el cañón del fusil para comprobar si está cargado.— De diez cosas que nos disgustan, nueve no lo lograrían si las comprendiéramos a fondo, a partir de sus causas, y conociéramos así su necesidad y verdadera índole: mas eso lo conseguiríamos con mayor frecuencia si las convirtiéramos en objeto de reflexión antes que de celo y disgusto. — Pues en el hombre el intelecto es a la

12. En castellano en el original. [*N. de la T.*]
13. Célebre actor y director teatral de la época. [*N. de la T.*]

voluntad lo que a un caballo desbocado la rienda y la brida: en esas riendas hay que guiarlo por medio de la enseñanza, la amonestación, la formación, etc.; pues en sí misma es un afán tan salvaje e impetuoso como la fuerza que se manifiesta en la cascada que se precipita; e incluso, como sabemos, en el fondo es idéntica a ella. En el más alto grado de la ira, en la embriaguez, en la desesperación,
239 tiene la brida cogida entre los | dientes, está desbocada y sigue su naturaleza originaria. En la *mania sine delirio* ha perdido totalmente las riendas y la brida, y muestra con la máxima claridad su esencia originaria y el hecho de que el intelecto es tan distinto de ella como la rienda del caballo: también se la puede comparar en ese estado con un reloj que, tras quitársele un determinado tornillo, tiene cuerda sin parar.

Así pues, también esta consideración nos muestra la voluntad como lo originario y, por tanto, metafísico, y el intelecto, por el contrario, como algo secundario y físico. Pues este, en cuanto tal y al igual que todo lo físico, está sometido a la *vis inertiae* y no actúa más que cuando es impulsado por otra cosa: por la voluntad que le domina, le guía, le estimula al esfuerzo: en suma, le presta la actividad que originariamente no habita en él. Por eso descansa voluntariamente en cuanto se le permite, se muestra a menudo *perezoso* y sin humor para actuar: con el esfuerzo continuado se cansa hasta el total embotamiento, se agota igual que la pila voltaica tras reiteradas descargas. De ahí que todo trabajo intelectual sostenido requiera pausas y descanso: si no, se produce el embotamiento y la incapacidad; al principio, solo provisionalmente. Pero si se le niega continuamente al intelecto ese descanso, se pone en tensión de forma desmesurada e ininterrumpida; la consecuencia de ello es un embotamiento permanente que en la vejez puede llegar hasta la incapacidad total, la puerilidad, la idiotez y la locura. Si ese perjuicio se encuentra en los últimos años de la vida, no es a la vejez en y por sí misma a lo que hay que achacarlo sino a la permanente y tiránica sobrecarga del intelecto o del cerebro. Así se explica que *Swift* se volviera loco, *Kant*, pueril, *Walter Scott, Wordsworth, Southey* y muchos *minorum gentium*, apáticos e incapaces. *Goethe* ha permanecido hasta el fin con la cabeza clara e intelectualmente capaz y activo; porque él, que fue siempre un hombre de mundo y de corte, nunca ejercitó sus ocupaciones intelectuales haciéndose violencia. Lo mismo vale de *Wieland* y de *Knebel* a sus noventa y un años, como también de *Voltaire*. Mas todo esto demuestra hasta qué punto el intelecto es secundario, físico y un mero instrumento. Precisamente por ello, durante casi una tercera parte de su vida

necesita la completa suspensión | de su actividad en el sueño, es 240
decir, el descanso del cerebro, del que es una mera función, que es anterior a él igual que el estómago a la digestión o los cuerpos a su choque, y junto al cual se marchita y deteriora con la edad. — En cambio, la voluntad como cosa en sí nunca es perezosa, es absolutamente incansable, su actividad es su esencia, no cesa nunca de querer; y cuando durante el sueño el intelecto la abandona y no puede actuar hacia fuera a base de motivos, actúa como fuerza vital, cuida con tanto menor estorbo la economía del organismo y, como *vis naturae medicatrix*, vuelve a poner en orden las irregularidades que se hayan introducido. Pues ella no es, como el intelecto, una función del cuerpo, sino que *el cuerpo es su función*: de ahí que en ese *ordo rerum* le preceda como su sustrato metafísico, como el en sí de su fenómeno. A lo largo de la vida, comunica su carácter incansable al *corazón*, ese *primum mobile* del organismo, que por eso se ha convertido en su símbolo y su sinónimo. Tampoco disminuye en la vejez sino que sigue queriendo lo que ha querido y hasta se vuelve más firme e inflexible que en la juventud, más intransigente, obstinada e indomable, ya que el entendimiento se ha vuelto más insensible: de ahí que no se la pueda manejar más que aprovechando la debilidad de aquel.

También la general *debilidad e imperfección* del intelecto, tal y como se pone de manifiesto en la falta de juicio, la limitación, el absurdo y la necedad de la mayoría de los hombres, sería totalmente inexplicable si el intelecto no fuera algo secundario, añadido y meramente instrumental, sino la inmediata y originaria esencia de la denominada «alma» o, en general, del interior humano, tal y como hasta ahora han supuesto los filósofos. ¿Pues cómo la esencia originaria podría errar y fallar tan a menudo en su función inmediata y característica? — Lo *realmente* originario en la conciencia humana, el *querer*, funciona siempre a la perfección: todos los seres quieren sin cesar, con eficiencia y decisión. Considerar lo inmoral en la voluntad como una imperfección de la misma sería un punto de vista radicalmente falso: antes bien, la moralidad posee una
fuente que en realidad | está más allá de la naturaleza y que por eso 241
contradice las expresiones de esta. De ahí que la moralidad se oponga diametralmente a la voluntad natural, en sí misma egoísta, y que incluso la prosecución de su camino conduzca a su supresión. En relación con esto remito a nuestro libro cuarto y a mi escrito de concurso *Sobre el fundamento de la moral*.

5) Que la *voluntad* es lo real y esencial en el hombre, y el *intelecto* lo secundario, condicionado y engendrado puede apreciar-

se también en el hecho de que este sólo puede realizar su función limpia y correctamente mientras la voluntad calla y descansa; sin embargo, la función del intelecto es perturbada por cualquier excitación observable de la voluntad y sus resultados, falseados por la interferencia de esta: mas no sucede a la inversa, que el intelecto obstaculice de forma parecida a la voluntad. Así, la Luna no puede brillar cuando el Sol está en el cielo y, sin embargo, no obstaculiza a este.

Un gran *horror* nos quita el sentido hasta tal punto que nos quedamos petrificados o hacemos lo contrario de lo que debemos; por ejemplo, al declararse un incendio corremos directamente hacia las llamas. La *ira* no nos permite darnos cuenta de lo que hacemos y menos aún de lo que decimos. El *celo*, calificado por ello de ciego, nos hace incapaces de sopesar los argumentos ajenos o incluso de escoger los nuestros y exponerlos ordenadamente. La *alegría* nos hace irreflexivos, desconsiderados y temerarios: casi igual actúa el *deseo*. El *miedo* nos impide ver y asir los recursos existentes y a menudo cercanos a nosotros. De ahí que las aptitudes esenciales para salir airoso de peligros repentinos y para luchar contra oponentes y enemigos sean la *sangre fría* y la *presencia de ánimo*. La primera consiste en el acallamiento de la voluntad para que el intelecto pueda actuar; la segunda, en la actividad imperturbable del intelecto bajo la presión de los acontecimientos que actúan sobre la voluntad: por eso aquella es condición de esta y ambas son estrechamente afines e infrecuentes, y existen solo de forma comparativa. Pero son de inapreciable utilidad, ya que permiten el uso del intelecto precisamente en el momento en que más falta hace, otorgándole así una clara superioridad. Quien no las posee no sabe qué
242 hacer o decir hasta después de desaparecida la ocasión. | Con gran acierto se dice de aquel que cae en el afecto, es decir, cuya voluntad se halla tan excitada que suprime la pureza de la función intelectual, que está *indignado*[14]: pues el correcto conocimiento de las circunstancias y las relaciones es nuestra defensa y arma en la lucha contra las cosas y los hombres. En este sentido dice *Baltasar Gracián*: «es la pasión enemiga declarada de la cordura»[15]. — Si el intelecto no fuera algo totalmente diferente de la voluntad sino que, como se ha

14. *Entrüstet.* Schopenhauer hace aquí un juego de palabras con la etimología del término, formado por el prefijo privativo *ent-* y el participio del verbo *rüsten* (armar). Desde el punto de vista etimológico el término significaría, pues, «desarmado». [*N. de la T.*]

15. En castellano en el original. [*N. de la T.*]

pensado hasta ahora, conocer y querer fueran en su raíz una misma cosa y constituyeran dos funciones igualmente originarias de una esencia simple, entonces con la excitación e intensificación de la voluntad en las que el afecto consiste tendría que intensificarse también el intelecto: pero, como hemos visto, este más bien se entorpece y deprime, y por eso los antiguos denominaron el afecto *animi perturbatio*. En realidad el intelecto se asemeja a la superficie del agua y esta, a su vez, a la voluntad, cuya agitación suprime inmediatamente la nitidez de aquel espejo y la claridad de sus imágenes. El *organismo* es la voluntad misma, es *voluntad* hecha cuerpo, es decir, intuida objetivamente en el cerebro: por eso con los afectos placenteros y, en general, sanos, se incrementan y favorecen algunas de sus funciones, tales como la respiración, la circulación sanguínea, la secreción biliar y la fuerza muscular. El *intelecto*, en cambio, es la mera función del *cerebro* que se alimenta y sostiene parasitariamente a costa del organismo: por eso toda perturbación de la *voluntad* y, con ella, del *organismo*, tiene que alterar o paralizar esa función cerebral que existe por sí misma y no conoce más necesidad que las del descanso y la nutrición.

Este influjo perturbador de la actividad de la voluntad sobre el intelecto no se demuestra únicamente en las molestias producidas por los afectos, sino en algunos otros falseamientos del pensamiento debidos a nuestras inclinaciones, que son más graduales y, por lo tanto, más sostenidos. La *esperanza* nos hace ver lo que deseamos, y el *miedo* lo que nos preocupa, como algo probable y cercano; y ambos agrandan su objeto. Con gran belleza denominó *Platón* (según Eliano, V[aria] H[istoria], 13, 18) la *esperanza* «el sueño del despierto». Su esencia | radica en que la voluntad, cuando su servidor, 243
el *intelecto*, no es capaz de procurar el objeto deseado, le obliga al menos a proyectarlo, a asumir el papel del consolador, a apaciguar a su ama con cuentos como la niñera al niño y arreglarlos para que tengan visos de verdad; así el intelecto tiene que violentar su propia naturaleza, dirigida hacia la verdad, forzándose, en contra de sus propias leyes, a considerar verdaderas cosas que ni son verdaderas, ni probables, y con frecuencia apenas son posibles; y todo ello con la finalidad de apaciguar, calmar y adormecer provisionalmente la inquieta e indómita voluntad. Aquí se ve claramente quién es el señor y quién el sirviente. — Algunos habrán podido observar que, cuando un asunto importante para ellos permite varios desarrollos y los reducen todos a un juicio disyuntivo que en su opinión es completo, el desenlace resulta, sin embargo, totalmente distinto e inesperado: pero quizás no se hayan dado cuenta de que este fue

casi siempre el más desvaforable para ellos. Eso se debe a que, aun cuando su *intelecto* pensaba que había contemplado exhaustivamente las posibilidades, la peor de todas ellas le pasó totalmente desapercibida; porque la *voluntad*, por así decirlo, la mantenía tapada con la mano; es decir, que se enseñoreaba de tal modo del intelecto que este no era en absoluto capaz de ver el peor de los casos, pese a que este era el más probable, puesto que resultó ser real. Sin embargo, en los ánimos claramente melancólicos o escarmentados por esa misma experiencia el proceso se invierte, ya que aquí la preocupación adopta el papel que desempeñaba allá la esperanza. El primer viso de peligro los coloca en un profundo miedo. Si el intelecto se pone a investigar las cosas, lo recusan como incompetente o incluso como un sofista mentiroso, porque hay que creer al corazón, cuyo miedo se hace ahora valer como argumento a favor de la realidad y magnitud del peligro. Así el intelecto no puede entonces buscar las contra-razones adecuadas que, abandonado a sí mismo, encontraría inmediatamente; sino que se ve obligado a representarles enseguida el más desafortunado de los desenlaces, aun cuando él mismo apenas pueda pensarlo como posible:

244 | *Such as we know is false, yet dread in sooth,*
Because the worst is ever nearest truth[16].
(Byron, *Lara* c. 1)

Amor y *odio* falsean totalmente nuestro juicio: en nuestros enemigos no vemos nada más que defectos; en las personas queridas, solo cualidades, e incluso sus defectos nos parecen amables. Un análogo poder oculto lo ejerce nuestro *prejuicio*, del tipo que sea, sobre nuestro juicio: lo que es acorde con él nos parece enseguida equitativo, justo, razonable; lo que va en su contra se nos presenta, con total seriedad, como injusto y abominable, o bien como impropio y absurdo. De ahí tantos prejuicios de clase, de profesión, de nación, de secta, de religión. Una hipótesis que hemos adoptado nos da ojos de lince para todo lo que la confirma y nos hace ciegos para todo lo que la contradice. Lo que se opone a nuestro partido, a nuestro plan, a nuestro deseo, a nuestra esperanza, con frecuencia no podemos ni siquiera concebirlo y comprenderlo, cuando para todos los demás está claro: en cambio, lo que está a favor de todo aquello nos salta a la vista de lejos. Lo que se opone al corazón, la

16. Lo que sabemos que es falso, con todo lo tememos seriamente; porque lo peor es lo que está siempre más cerca de la verdad.

cabeza no lo admite. A lo largo de nuestra vida sostenemos firmemente algunos errores y nos guardamos de examinar nunca sus razones, simplemente por un temor inconsciente a descubrir que hemos creído y afirmado durante tanto tiempo y con tanta frecuencia lo que es falso. — Así, nuestro intelecto es a diario fascinado y sobornado por los espejismos de la inclinación. Con gran belleza lo ha expresado *Bacon de Verulam* en las palabras: *Intellectus* luminis sicci *non est; sed recipit infusionem a voluntate et affectibus: id quod generat ad quod vult scientias: quod enim mavult homo, id potius credit. Innumeris modis, iisque interdum imperceptibilibus, affectus intellectum imbuit et inficit*[17] (*Org. Nov.* I, 14). Es evidente que esto es también lo que se opone a todas las concepciones nuevas en las ciencias y a todas las refutaciones de errores sancionados: pues uno no percibe fácilmente la corrección de aquello que le declara reo de una increíble irreflexión. Solo desde aquí se explica que las verdades tan claras y simples | de la teoría de los 245
colores de Goethe sigan siendo negadas por los físicos; con ello, el propio *Goethe* ha tenido que experimentar cuánto más difícil es la posición de uno cuando promete instrucción a los hombres que cuando les promete diversión; por eso es mucho más afortunado nacer para poeta que para filósofo. Mas, por otro lado, cuanto más obstinadamente se sostiene un error, tanto más vergonzoso es que después se pruebe como tal. En un sistema que se derrumba, como en un ejército vencido, el más listo es el primero que escapa.

Un ejemplo nimio y ridículo, pero notable, de aquel poder oculto e inmediato que la voluntad ejerce sobre el intelecto, se encuentra en el hecho de que en las cuentas calculamos con mucho mayor frecuencia a nuestro favor que en nuestra contra, y ello sin la menor intención fraudulenta, únicamente por la tendencia inconsciente a disminuir nuestro «debe» y aumentar nuestro crédito.

Con esto se corresponde finalmente el hecho de que, a la hora de dar un consejo, la menor intencionalidad del consejero prevalece sobre su conocimiento, por grande que este sea; por eso no debemos pensar que hablará desde este en los casos en que suponemos aquella. Que ni siquiera en gente honesta es de esperar una total rectitud tan pronto como sus intereses están de alguna manera en

17. [«El intelecto no es una *luz seca* sino que recibe influencia de la voluntad y los afectos, lo cual genera ciencias a voluntad: el hombre cree preferentemente lo que más desea [...] El afecto imbuye y corrompe el entendimiento de innumerables modos, frecuentemente imperceptibles», Bacon, *Novum Organum* I, 49. La expresión «luz seca» tiene un eco en Heráclito, fr. 118: «El alma seca es la más sabia y la mejor».]

juego, podemos apreciarlo en el hecho de que nos engañamos a nosotros mismos siempre que la esperanza nos seduce, el miedo nos trastorna, la sospecha nos atormenta, la vanidad nos halaga, una hipótesis nos ofusca o un pequeño fin cercano perjudica otro mayor pero más alejado: pues en eso vemos el perjudicial influjo que de forma inmediata e inconsciente ejerce la voluntad sobre el conocimiento. Por eso, no nos debe asombrar que al pedir un consejo la voluntad del demandado dicte inmediatamente la respuesta, antes de que la pregunta pueda siquiera penetrar hasta el foro de su juicio.

Quisiera referirme aquí con unas breves palabras a aquello que en el siguiente libro se explicará detenidamente: que el conocimiento más perfecto, es decir, la captación del mundo puramente objetiva o genial, está condicionada por un silencio de la voluntad tan profundo que, mientras aquella perdura, incluso la individualidad
246 desaparece de la conciencia, permaneciendo el hombre | *como puro sujeto de conocimiento* que constituye el correlato de la idea.

En todos aquellos fenómenos se demuestra el influjo perturbador de la voluntad sobre el intelecto frente a la debilidad y fragilidad de este, que le hacen incapaz de operar correctamente mientras la voluntad está de algún modo activa. Esto nos proporciona una nueva prueba de que la voluntad es lo radical de nuestro ser y actúa con fuerza originaria, mientras que el intelecto, en cuanto algo añadido y en muchos respectos condicionado, solo puede actuar secundaria y condicionadamente.

No existe una perturbación inmediata de la voluntad por parte del entendimiento que se corresponda con la alteración y ofuscamiento que aquella ejerce en este: ni siquiera podemos hacernos una idea de una cosa tal. Nadie pretenderá interpretar en este sentido el hecho de que los motivos falsamente captados llevan a la voluntad a errar; porque este es un defecto del intelecto en sus funciones propias, que únicamente se produce en su ámbito y cuyo influjo sobre la voluntad es totalmente mediato. Más verosímil sería entender así la *indecisión* en la que la voluntad queda en suspenso, o sea, es obstaculizada por el conflicto de motivos que el intelecto le presenta. Solamente si lo consideramos más de cerca resulta claro que la causa de ese impedimento no se encuentra en la actividad del *intelecto* en cuanto tal, sino única y exclusivamente en los *objetos externos* mediados por él, y que en esta ocasión se encuentran con la voluntad aquí implicada en una relación tal que tiran de ella en direcciones distintas con una fuerza análoga: esa verdadera causa solo actúa *a través* del intelecto en cuanto medio de los motivos; pero solamente bajo el supuesto de que sea lo bastante agudo como

para captar exactamente los objetos y sus diversas relaciones. La indecisión como distintivo del carácter está tan condicionada por las propiedades de la voluntad como por las del intelecto. No es, desde luego, propia de mentes manifiestamente limitadas; porque, por una parte, su débil entendimiento no puede descubrir propiedades y relaciones tan diversas en las cosas y, por otra, es tan incapaz de afrontar el esfuerzo de reflexionar y cavilar sobre aquellas y después sobre las presuntas consecuencias de cada paso,
que prefieren | decidirse enseguida por la primera impresión o por 247
alguna regla simple de comportamiento. Lo contrario de esto se da en personas de considerable entendimiento: por eso, tan pronto como a estas se les añade una leve preocupación por su propio bienestar, es decir, un sensible egoísmo que en modo alguno quiere salir perdiendo y pretende estar siempre a salvo, se produce a cada paso una cierta inquietud y con ello nace la indecisión. Así pues, esta cualidad no indica una falta de entendimiento, pero sí de valor. Sin embargo, las inteligencias eminentes abarcan las relaciones y sus probables desarrollos con tal rapidez y seguridad que, a poco ánimo que les asista, obtienen una rápida resolución y una firmeza que les hacen capaces de desempeñar un significativo papel en las negociaciones mundiales, si es que la época y las circunstancias les ofrecen ocasión para ello.

El único impedimento y perturbación que la voluntad puede padecer de manera clara e inmediata por parte del intelecto podría muy bien ser aquella de carácter totalmente excepcional que es consecuencia de un desarrollo anormalmente superior del intelecto, es decir, de aquel don supremo al que denominamos genio. Este, en efecto, es un claro estorbo para la energía del carácter y, por consiguiente, para la capacidad de acción. Por eso, no son propiamente los grandes espíritus los llamados a ser caracteres históricos que, capaces de guiar y dominar a la masa de la humanidad, salen victoriosos en las causas mundiales; sino que los idóneos para eso son hombres con una capacidad intelectual mucho menor pero con una voluntad más firme, decidida y tenaz, como no puede darse en unión de una inteligencia muy elevada; en esta se da realmente el caso de que el intelecto obstaculiza directamente la voluntad.

6) En oposición a los impedimentos y obstáculos expuestos que el intelecto padece por parte de la voluntad, quisiera ahora mostrar en algunos ejemplos cómo, también a la inversa, las funciones del intelecto son a veces fomentadas y acrecentadas por el estímulo y el acicate de la voluntad; ello para que también aquí reconozcamos la naturaleza primaria de la una y secundaria del

otro, y se haga visible que el intelecto está en una relación de instrumento con la voluntad.

248 | Un motivo que actúa enérgicamente, tal como un deseo vehemente o una necesidad apremiante, eleva en ocasiones el entendimiento hasta un grado del que antes nunca le habíamos creído capaz. Circunstancias difíciles que nos plantean la necesidad de determinados logros desarrollan en nosotros talentos completamente nuevos cuyos gérmenes nos habían permanecido ocultos y para los que no confiábamos tener ninguna capacidad. — El entendimiento del hombre más obtuso se vuelve agudo cuando se trata de objetos de gran interés para su voluntad: ahora él observa, atiende y distingue con gran finura hasta las más nimias circunstancias que tienen relación con sus deseos o temores. Eso contribuye mucho a la astucia de los tontos que con frecuencia observamos con sorpresa. Por eso decía Isaías con razón: *vexatio dat intellectum*[18], que también se utiliza como refrán: afín a él es el proverbio alemán: «La necesidad es la madre de las artes», de donde se han de excluir, sin embargo, las bellas artes; porque el núcleo de cada una de sus obras, a saber, la concepción, ha de proceder de una intuición totalmente involuntaria y así puramente objetiva, si es que aquellas han de ser auténticas. — Hasta el entendimiento de los animales se acrecienta significativamente con la necesidad, de modo que en los casos difíciles consiguen cosas que nos asombran: por ejemplo, casi todos calculan que es más seguro no huir cuando creen no ser vistos: de ahí que la liebre se quede quieta en el surco del campo y deje que el cazador pase junto a ella; los insectos, cuando no pueden escapar, se hacen los muertos, etc. Con mayor exactitud se puede llegar a conocer ese influjo a través de la especial historia de la autoinstrucción del lobo bajo el acicate de su difícil situación en la Europa civilizada: se encuentra en la segunda carta del magnífico libro de *Leroy, Lettres sur l'intelligence et la perfectibilité des animaux.* Inmediatamente después, en la tercera carta, sigue la alta escuela del zorro que, en situación igualmente difícil, posee unas fuerzas corporales mucho menores, que en él son sustituidas por un mayor entendimiento; pero el alto grado de astucia que le caracteriza, sobre todo en la vejez, solo lo alcanza a través de una continua lucha con la necesidad, por un lado, y con el peligro, por otro; es decir, bajo el aguijón de la voluntad. En todos esos incrementos del intelecto la voluntad

18. [«La necesidad da entendimiento», *Vulg.* Isaías 28, 19.]

desempeña el papel del jinete que con la | espuela impulsa al caballo 249
por encima de la medida natural de sus fuerzas.

De la misma manera, también la *memoria* aumenta a instancias de la voluntad. Incluso aunque sea débil en otros casos, conserva a la perfección lo que tiene valor para la pasión predominante. El enamorado no olvida ninguna ocasión propicia; el ambicioso, ninguna circunstancia que se adecue a sus planes; el avaro no olvida nunca la pérdida que ha sufrido, ni el orgulloso la afrenta padecida; el vanidoso guarda cada palabra de alabanza y hasta la más mínima distinción que se le ha hecho. También esto se extiende a los animales: el caballo se queda plantado delante del mesón en el que una vez hace tiempo se le dio de comer; los perros tienen una excelente memoria para todas las ocasiones, momentos y lugares que le han deparado un buen bocado; y los zorros, para los distintos escondrijos en los que han depositado su rapiña.

La observación de nosotros mismos nos da ocasión de observaciones más finas en este respecto. A veces, debido a una molestia, se me olvida totalmente en qué estaba pensando o incluso cuál era la noticia que acababa de llegar a mis oídos. Si el asunto tenía algún interés personal, aunque fuera remoto, habrá quedado el eco del efecto que ejerció sobre la *voluntad*; y así tengo clara conciencia de hasta qué punto me afectó de forma agradable o desagradable, como también de qué forma particular lo hizo, a saber, si me ofendió, inquietó, irritó o afligió aunque sea levemente, o bien si suscitó afecciones contrarias a esas. Así que solamente la relación del asunto con mi voluntad se ha mantenido en la memoria después de desaparecido aquel, y con frecuencia ella vuelve a ser el hilo conductor para volver al asunto mismo. De forma análoga actúa a veces sobre nosotros la visión de un hombre, cuando recordamos en general que hemos tenido que ver con él, sin saber dónde, cuándo y qué ha ocurrido, ni tampoco quién es él; sin embargo, el verlo evoca en nosotros con bastante exactitud la sensación que el asunto en torno a él suscitó en nosotros, si fue agradable o desagradable, como también en qué grado y de qué tipo fue: así pues, solamente la
reminiscencia de la *voluntad* ha | quedado conservada en la memo- 250
ria, pero no aquello que la provocó. Aquello que fundamenta este proceso lo podríamos denominar «la memoria del corazón»: esta es mucho más íntima que la de la cabeza. Mas en el fondo la conexión entre ambas va tan lejos que, cuando se reflexiona en profundidad sobre el tema, se llega al resultado de que la memoria en general necesita la base de una voluntad como punto de contacto o, más bien, como hilo conductor en el que se enlazan los recuerdos y que

los cohesiona firmemente; o bien que la voluntad es algo así como el suelo al que se adhieren los recuerdos individuales y sin el cual estos no podrían fijarse; y que, por lo tanto, en una inteligencia pura, es decir, en un ser exclusivamente cognoscente y carente de voluntad, no podría pensarse la existencia de una memoria. Por consiguiente, el mencionado incremento de la memoria por el acicate de la pasión dominante es solo el grado superior de algo que se produce en toda memoria y recuerdo, ya que su base y condición es siempre la voluntad. — Así que también en todo eso se hace patente cómo la voluntad nos resulta mucho más íntima que el intelecto. Para confirmar esto pueden servir también los siguientes hechos.

El intelecto obedece a menudo a la voluntad: por ejemplo, cuando queremos acordarnos de algo y lo conseguimos tras algún esfuerzo: — igualmente, cuando queremos meditar sobre algo con exactitud y cuidado, y otros casos semejantes. A veces también el intelecto se niega a obedecer a la voluntad, por ejemplo, cuando intentamos sin éxito fijarnos en algo o cuando reclamamos en vano a la memoria algo que se le ha confiado: en tales casos, la ira de la voluntad contra el intelecto da a conocer su relación con él y la diversidad de ambos. Incluso hay ocasiones en que el intelecto atormentado por esa ira ofrece solícito lo que se le pidió al cabo de las horas o a la mañana siguiente, de forma inesperada y a destiempo. — En cambio, la voluntad nunca obedece al intelecto, sino que este no es más que el consejo de ministros de aquel soberano: aquel le presenta todo tipo de cosas, entre las cuales ella elige la más acorde con su esencia, si bien se determina de manera necesaria; porque esa esencia se mantiene inmutable y los motivos están presentes ahora. Por eso no
251 es posible una ética que | moldee y mejore la voluntad misma. Pues toda teoría actúa únicamente sobre el *conocimiento*: mas este nunca determina la voluntad misma, es decir, el *carácter fundamental* del querer, sino solo su aplicación a las circunstancias presentes. Un conocimiento corregido puede modificar el obrar sólo en la medida en que muestre a la voluntad con mayor exactitud los objetos accesibles a su elección y permita juzgar con mayor corrección; de ese modo, aquella evalúa con mayor acierto sus relaciones con las cosas, ve con mayor claridad lo que quiere y, en consecuencia, está menos expuesta a errar en su elección. Pero sobre el querer mismo, sobre su orientación principal o su máxima fundamental, el intelecto no tiene poder alguno. Creer que el conocimiento determina real y básicamente la *voluntad* es como creer que la linterna que uno lleva en la noche es el *primum mobile* de sus pasos. — Quien, instruido

por la experiencia o la amonestación ajena, conoce un defecto fundamental de su carácter y lo lamenta, adopta el firme y sincero propósito de mejorar y corregirlo: mas a pesar de ello, en la siguiente ocasión el defecto vuelve a tener vía libre. Nuevo arrepentimiento, nuevo propósito, nueva caída. Después de haber pasado unas cuantas veces por eso, se percata de que no puede mejorar, de que el defecto radica en su naturaleza y personalidad, e incluso es uno con él. Ahora reprobará y condenará su naturaleza y personalidad, tendrá un doloroso sentimiento que puede llegar hasta el remordimiento: pero el defecto no lo puede cambiar. Aquí vemos claramente separados el elemento que condena y el que es condenado: vemos el primero, como una facultad puramente teórica, señalar y presentar la conducta loable y por eso deseable; y el otro, como algo real e invariable, seguir un camino totalmente distinto a pesar de aquel; y luego volvemos a ver el primero quedarse atrás con impotentes quejas sobre la índole del otro, con el que vuelve a identificarse mediante esa aflicción. Voluntad e intelecto se separan aquí con toda claridad. La voluntad se muestra como el elemento fuerte, invencible, inmutable, primitivo, y al mismo tiempo como la esencia, que es lo que importa; mientras que el intelecto deplora los defectos de aquella y no encuentra consuelo en la corrección del *conocimiento* que constituye su función propia. | Este se muestra, pues, como algo 252
totalmente secundario; por una parte, como un espectador de actos ajenos que acompaña con impotentes loas y reproches, y por otra, como algo determinable desde fuera en la medida en que, instruido por la experiencia, formula y cambia sus preceptos. En los *Parerga*, volumen 2, § 118 se encuentran explicaciones especiales de este tema. — Conforme a esto, también a la hora de comparar nuestra forma de pensar en las distintas edades de la vida se nos presentará una peculiar mezcla de persistencia y variabilidad. Por un lado, la tendencia moral del adulto y el anciano sigue siendo la misma que la del niño: por otra parte, muchas cosas se le han hecho tan ajenas que ya no se reconoce a sí mismo y se asombra de cómo una vez pudo hacer o decir esto o aquello. En la mayoría de los casos, durante la primera mitad de la vida el hoy se ríe del ayer e incluso lo mira con desprecio; en la segunda, en cambio, vuelve la vista sobre él cada vez con más envidia. Pero al examinarlo más de cerca se descubrirá que lo cambiante era el *intelecto* con sus funciones de comprensión y conocimiento, las cuales, apropiándose a diario de nueva materia procedente de fuera, presentan un sistema de pensamiento siempre diferente; cuando además él mismo sube y baja con el florecer y marchitarse del organismo. En cambio, lo invariable de la concien-

cia se identifica con su base: la voluntad, es decir, las inclinaciones, pasiones y afectos del carácter; pero en ellos hay que tener en cuenta las modificaciones que dependen de las capacidades corporales para los placeres y, con ello, de la edad. Así, por ejemplo, la avidez de los placeres sensibles aparece en la niñez como afición a las golosinas, en la juventud y la edad adulta, como propensión a la voluptuosidad y en la ancianidad, de nuevo como afición a las golosinas.

7) Si, conforme a la suposición general, la voluntad procediera del conocimiento como un resultado o producto suyo, entonces allá donde hay mucha voluntad tendría que haber también mucho conocimiento, comprensión y entendimiento. Pero no es en absoluto así: antes bien, encontramos en muchos hombres una voluntad fuerte, es decir, resuelta, decidida, constante, invencible, obstinada y violenta, unida a un entendimiento sumamente débil e incapaz; con lo que aquel que se las ve con ellos cae en la desesperación, ya
253 que su voluntad | se mantiene inaccesible a toda razón y representación, y no se puede con ella; de manera que está como metida en un saco desde el que *quiere* a ciegas. Los animales, con una voluntad frecuentemente más violenta u obstinada, poseen aún menos entendimiento; las plantas, por último, tienen mera voluntad sin entendimiento alguno.

Si el querer naciera simplemente del conocimiento, nuestra *ira* tendría que ser exactamente proporcional a su correspondiente motivo o, al menos, a nuestra comprensión del mismo, ya que tampoco ella sería nada más que el resultado del conocimiento presente. Pero eso ocurre raras veces: más bien, la mayoría de las veces la ira supera ampliamente el motivo. Nuestra furia y rabia, el *furor brevis* ocasionado a menudo por motivos insignificantes y sin error acerca de ellos, se asemejan al bramido de un malvado demonio encerrado que solo espera la ocasión de poder escaparse y se regocija de haberla encontrado. Pero las cosas no podrían ser así si el fundamento de nuestro ser fuera *cognoscente* y el querer, un mero resultado del *conocimiento*: ¿Pues cómo vendría en el resultado lo que no se hallaba en sus elementos? Mas la conclusión no puede contener más que las premisas. Así pues, la voluntad se muestra también aquí como un ser totalmente distinto del conocimiento, que solamente se sirve de este para comunicarse con el mundo externo pero sigue las leyes de su propia naturaleza sin tomar de aquel nada más que el motivo.

En cuanto mero instrumento de la voluntad, el intelecto es tan distinto de ella como el martillo del herrero. Una conversación permanece *fría* mientras en ella solo está activo el intelecto. Es casi

como si en ella no estuviera presente el hombre mismo. Entonces no podrá realmente comprometerse en ella sino, a lo sumo, ponerse en ridículo. Hasta que la voluntad entra en juego, el hombre no está realmente presente: entonces se *acalora* y hasta con frecuencia la cosa se pone *ardiendo*. Es siempre a la *voluntad* a la que se adjudica el calor vital: en cambio, se habla del *frío* entendimiento o de investigar un asunto *fríamente*, es decir, de pensar sin el influjo de la voluntad. — Intentar invertir la relación y considerar la voluntad como un instrumento del intelecto es como si se quisiera hacer del herrero un instrumento del martillo.

Nada hay más enojoso que el caso en que, | discutiendo con un 254
hombre con razones y análisis, ponemos todos nuestros esfuerzos en convencerle pensando que nos las vemos únicamente con su *entendimiento*, y al final descubrimos que no *quiere* entender; que la cosa tenía que ver con su *voluntad*, que se cerraba a la verdad e intencionadamente ponía sobre el tapete equívocos, embrollos y sofismas, escudándose en su entendimiento y su aparente incomprensión. Desde luego que nada se podrá hacer con ese sujeto: *pues las razones y demostraciones dirigidas contra la voluntad* son como el choque de la imagen de un espejo cóncavo contra un cuerpo sólido. De ahí también el refrán con tanta frecuencia repetido: *Stat pro ratione voluntas*[19]. La vida diaria ofrece pruebas de lo dicho a placer. Pero, desgraciadamente, también pueden encontrarse por la vía de las ciencias. En vano esperaremos el reconocimiento de las verdades más importantes y los logros más infrecuentes por parte de aquellos que tienen algún interés en no admitirlos, bien porque contradicen lo que ellos mismos enseñan a diario, bien porque no les está permitido utilizarlos y difundirlos o, si no es así, porque la consigna de los mediocres será siempre: *Si quelqu'un excelle parmi nous, qu'il aille exceller ailleurs*[20]; así reprodujo *Helvecio* de forma encantadora el proverbio de los efesios en el quinto libro tusculano de Cicerón (c. 36); hay también un dicho del abisinio *Fit Arari*: «El diamante está proscrito entre los cuarzos». Así pues, quien espere una justa apreciación de sus méritos por parte de esa multitud siempre numerosa se verá engañado y quizás no pueda nunca entender su comportamiento; hasta que finalmente se dé cuenta de que, mientras él se dirigía al *conocimiento*, se las tenía que ver con la *voluntad*; así que se encuentra de lleno en el caso antes descrito e

19. [«La voluntad está en lugar de la razón», Juvenal, *Sátiras*, 6, 223.]
20. [Si alguno destaca entre nosotros, que se vaya a destacar a otra parte.]

incluso se asemeja a aquel que presenta su demanda ante un tribunal de jueces corruptos. En algunos casos particulares obtendrá la prueba más válida de que es su *voluntad* y no su *conocimiento* lo que se le opone, a saber: cuando el uno y el otro se decidan a plagiarle. Entonces verá con asombro qué finos conocedores son,
255 qué buen tacto tienen para el mérito ajeno | y con qué acierto saben descubrir lo mejor; igual que los gorriones, que nunca dejan de encontrar las cerezas más maduras.

Lo contrario de la victoriosa resistencia de la voluntad frente al conocimiento se produce cuando al exponer las razones y demostraciones tenemos a nuestro favor la voluntad de aquel a quien hablamos: entonces todo convence enseguida, todos los argumentos son concluyentes y el asunto está inmediatamente claro como el día. Eso lo saben los oradores populares. — En uno como en otro caso, la voluntad se muestra como la fuerza originaria frente a la que nada puede el intelecto.

8) Quisiera ahora examinar las propiedades individuales, es decir, las cualidades y defectos de la voluntad y el carácter, por un lado, y del intelecto, por otro, a fin de aclarar la total diversidad de ambas facultades en su relación mutua y valor relativo. La historia y la experiencia enseñan que ambas se presentan en total independencia. El que la excelencia intelectual no se encuentre fácilmente unida a la del carácter se explica suficientemente por la inefable infrecuencia de ambas, mientras que sus opuestas están siempre a la orden del día y por eso se las encuentra habitualmente unidas. Entretanto, nunca se infiere una buena voluntad de una mente destacada, ni esta de aquella, ni el contrario de la una del de la otra, sino que cualquier persona imparcial las toma por propiedades totalmente separadas cuya existencia, cada una por sí misma, se ha de decidir por experiencia. Una gran limitación intelectual puede coexistir con una gran bondad de corazón, y no creo que *Baltasar Gracián* (*Discreto*, p. 406) tenga razón en decir: «No ay [sic] simple que no sea malicioso»[21], aunque tiene en eso a su favor el refrán español «Nunca la necedad anduvo sin malicia»[22]. No obstante, puede ser que algunos tontos se vuelvan malvados por las mismas razones que algunos jorobados, a saber: debido al enojo por la postergación que les hace sufrir la naturaleza, y porque en ocasiones creen suplir lo que les falta de entendimiento con la perfidia,
256 buscando con ello algún triunfo pasajero. Desde aquí se hace |

21. En castellano en el original. [*N. de la T.*]
22. En castellano en el original. [*N. de la T.*]

también comprensible de paso por qué casi todo el mundo se vuelve fácilmente malvado frente a una mente muy superior. Por otra parte, los tontos tienen muy a menudo fama de poseer una especial bondad de corazón, fama que, sin embargo, se confirma tan raramente que a mí me extrañaba que la hubieran conseguido, hasta que me pude jactar de haber descubierto la clave en lo siguiente: cada cual, movido por una atracción oculta, elige preferentemente para su trato próximo a alguien a quien aventaje un poco en entendimiento: pues sólo junto a él se siente cómodo; porque, según *Hobbes*, *omnis animi voluptas, omnisque alacritas in eo sita est, quod quis habeat, quibuscum conferens se, possit magnifice sentire de se ipso*[23] (*De Cive* I, 5). Por la misma razón, cada uno huye de aquel que es superior *a él*; por eso observa *Lichtenberg* con gran acierto: «Para algunas personas un hombre inteligente es una criatura más fatal que el canalla más declarado»[24]; en consonancia con eso dice *Helvecio*: *Les gens médiocres ont un instinct sûr et prompt, pour connaître et fuir les gens d'esprit*[25]; y el *Dr. Johnson* nos asegura que *there is nothing by which a man exasperates most people more, than by displaying a superior ability of brilliancy in conversation. They seem pleased at the time; but their envy makes them curse him at their hearts*[26] (*Boswell; aet. anno* 74). A fin de sacar a la luz sin miramientos esa verdad tan general y cuidadosamente oculta, añado las palabras con que la expresa *Merck*, el famoso amigo de juventud de Goethe, en su cuento *Lindor*: «Poseía talentos que le había dado la naturaleza y que había adquirido con los conocimientos, y ello hacía que en la mayoría de las reuniones dejara muy atrás a los presentes. Si bien el público, en el momento de deleitarse con un hombre extraordinario, traga con esas virtudes sin tomárselo a mal inmediatamente, queda una cierta impresión de ese fenómeno
que, al repetirse con frecuencia, | en ocasiones importantes puede 257
tener futuras consecuencias desagradables para aquel que es culpable de ella. Sin que ninguno se dé por avisado en su conciencia de

23. [Toda satisfacción y todo gozo del ánimo se hallan en el hecho de tener a alguien en comparación con el cual uno se pueda sentir magníficamente consigo mismo.]
24. [*Escritos mezclados*, nueva edición, II, 177.]
25. [«La gente mediocre posee un instinto seguro y pronto para conocer y eludir a los hombres de espíritu», *De l'esprit*, disc. II, cap. III.]
26. Con nada enoja más un hombre a la mayoría de la gente, que mostrando una brillantez superior en la conversación. De momento parecen complacidos; pero su envidia les hace maldecirlo en sus corazones. [Boswell, *The Life of Samuel Johnson*.]

que una vez se sintió ofendido, no sin ganas dificultará calladamente cualquier promoción de ese hombre». Así pues, la gran superioridad de espíritu aísla más que ninguna otra cosa y hace que a uno se le odie, al menos en silencio. Lo contrario es aquello que hace que los tontos sean generalmente amados; sobre todo, porque algunos no pueden encontrar más que en ellos lo que, según la mencionada ley de su naturaleza, han de buscar. Sin embargo, ninguno se confesará a sí mismo, y menos a los otros, la verdadera razón de esa inclinación; y así, como pretexto plausible de la misma, atribuirá a su elegido una particular bondad de corazón que, como se dijo, es sumamente infrecuente y solo por casualidad existe realmente en unión de la limitación intelectual. — Por consiguiente, la falta de entendimiento no es en modo alguno favorable o afín a la bondad del carácter. Pero, por otro lado, tampoco se puede afirmar que el gran entendimiento lo sea: antes bien, no ha existido ningún gran malhechor que no lo tuviera. E incluso la suma eminencia intelectual puede coexistir con la peor depravación moral. Un ejemplo de ello lo ofreció *Bacon de Verulam*: desagradecido, despótico, malvado e infame, al final llegó tan lejos que, siendo Lord Gran Canciller y Juez supremo del Imperio, se dejó sobornar con frecuencia en procesos civiles: acusado ante sus Pares, se declaró culpable, fue expulsado por ellos de la Cámara de los Lores y condenado a una multa de cuarenta mil libras y a ser encerrado en la Torre. (Véase la recensión de la nueva edición de las obras de Bacon en la *Edinburgh Review*, agosto, 1837.) Por eso le llama *Pope: the wisest, brightest, meanest of mankind*[27] (*Essay on man* IV, 282). Un ejemplo análogo lo ofrece el historiador *Guicciardini*, del que dice *Rosini* en sus *Notizie storiche*, sacadas de buenas fuentes y añadidas a su novela histórica *Luisa Strozzi*: *Da coloro, che pongono l'ingegno e il sapere al di sopra di tutte le*
258 *humane qualità, questo uomo sarà riguardato come | fra i più grandi del suo secolo: ma da quelli, che reputano la virtù dovere andare innanzi a tutto, non potra esecrarsi abbastanza la sua memoria. Esso fu il più crudele fra i cittadini a perseguitare, uccidere e confinare, etc.*[28]

27. El más sabio, brillante y vil de los hombres.

28. Por parte de aquellos que ponen el ingenio y el saber por encima de todas las demás cualidades humanas, este hombre será contado entre los más grandes de su siglo: pero por parte de los que consideramos que la virtud debe preceder a todo lo demás, no podrá maldecirse lo bastante su memoria. Fue el más cruel de los ciudadanos en perseguir, matar y desterrar.

Cuando se dice de un hombre: «Tiene un buen corazón pero una mala cabeza», y de otro: «Tiene una buena cabeza pero un mal corazón», todos sienten que en el primero la alabanza supera ampliamente el reproche; en el otro, al revés. Conforme a ello, vemos que cuando alguien ha cometido una mala acción, sus amigos y él mismo se esfuerzan por desplazar la culpa desde la *voluntad* hasta el *intelecto* y hacer pasar las faltas del corazón por faltas de la cabeza; a las malas jugadas les llamarán *errores*, dirán que ha sido falta de entendimiento, irreflexión, ligereza, necedad; en caso de necesidad, pretextarán paroxismo, trastorno mental momentáneo y, si concierne a un delito severo, incluso demencia, para librar la *voluntad* de culpa. E incluso nosotros mismos, cuando hemos causado una desgracia o un perjuicio, nos acusaremos gustosamente ante los demás y ante nosotros mismos de *stultitia*, simplemente para eludir el reproche de *malitia*[29]. Conforme a eso, en el caso de una sentencia igualmente injusta de un juez, hay una diferencia abismal entre si se ha equivocado o si ha prevaricado. Todo esto atestigua suficientemente que solo la *voluntad* es lo real y esencial, el núcleo del hombre, y que el intelecto en cambio es su simple herramienta, que puede ser defectuosa sin que él esté implicado en ello. Ante un tribunal moral, la acusación de falta de entendimiento es totalmente inconsistente, más bien llega a otorgar privilegios. E igualmente, ante los tribunales mundanos, para librar a un criminal de la condena es siempre suficiente que se desplace la culpa de su | 259
voluntad a su *intelecto*, demostrando un error irremediable o bien un transtorno mental: pues entonces la cosa no tiene más importancia que si la mano o el pie resbalaran involuntariamente. Esto lo he explicado detenidamente en el apéndice «Sobre la libertad intelectual», añadido a mi escrito de concurso *Sobre la libertad de la voluntad*, al cual me remito aquí para no repetirme.

Quienes han sacado a la luz un logro cualquiera, en caso de que este no sea satisfactorio apelan siempre a que no les ha faltado buena voluntad. De este modo creen asegurar lo esencial, aquello de lo que son verdaderamente responsables, como también su propio yo: en cambio, lo insatisfactorio de sus facultades lo conciben como la falta de una herramienta idónea.

Si uno es *tonto*, se le excusa diciendo que no es su culpa: pero si alguien pretendiera excusarle del mismo modo por ser *malo*, se reirían de él. Y, sin embargo, tanto una cosa como la otra son

29. [Necedad / Maldad.]

innatas. Esto demuestra que la voluntad es el verdadero hombre y el intelecto, su mero instrumento.

Así pues, nuestro *querer* es siempre lo único que se considera como dependiente de nosotros, es decir, como la exteriorización de nuestra verdadera esencia y como aquello de lo que se nos hace responsables. Por eso es absurdo e injusto pretender pedirnos cuentas de nuestras creencias, esto es, de nuestro conocimiento: pues aunque este gobierna en nosotros, estamos forzados a considerarlo como algo que depende tan poco de nosotros como los acontecimientos del mundo externo. Así que también aquí resulta claro que solo la *voluntad* es lo íntimo y propio del hombre; en cambio, el *intelecto*, con sus operaciones que se realizan conforme a las mismas leyes que el mundo externo, es para aquella algo extrínseco, un simple instrumento.

Las altas dotes intelectuales se han visto siempre como un *regalo* de la naturaleza o de los dioses: precisamente por eso se las ha llamado *dotes*, dones, *ingenii dotes, gifts* (*a man highly gifted*[30]), considerándolas siempre como algo distinto del hombre mismo que le ha recaído por favor. Sin embargo, nunca se ha adoptado esa
260 postura con las cualidades morales, aunque también | son innatas: antes bien, se las ha visto siempre como algo que procede del hombre mismo, que le pertenece esencialmente y que incluso constituye su propio yo. De aquí se sigue de nuevo que la voluntad es la verdadera esencia del hombre y el intelecto, por el contrario, algo secundario, un instrumento, una dotación.

En conformidad con esto, todas las religiones prometen una recompensa más allá de esta vida, en la eternidad, por las cualidades de la *voluntad* o del corazón; pero ninguna por las cualidades de la cabeza, del entendimiento. La virtud aguarda su recompensa en aquel mundo; la prudencia lo espera en este; el genio, ni en este ni en aquel: él es su propia recompensa. Por lo tanto, la voluntad es la parte eterna; el intelecto, la temporal.

La vinculación, la sociedad y el trato entre los hombres se fundan por lo regular en relaciones que conciernen a la *voluntad* y raramente en las que se refieren al *intelecto*. La sociedad del primer tipo se la puede denominar *material*, la otra, *formal*. Del primer tipo son los vínculos de familia y parentesco, además de todas las relaciones que se basan en algún fin o interés común, como el profesional, de rango, corporativo, de partido, de facción, etc. En estas, en efecto, el propósito depende únicamente del ánimo y con

30. [Un hombre altamente dotado.]

ellas puede coexistir la mayor diversidad de facultades intelectuales e instrucción. Por eso, no solamente todos pueden vivir con todos en paz y unidad, sino también actuar conjuntamente y aliarse en favor del bienestar común. También el matrimonio es un vínculo de corazones, no de cabezas. Pero las cosas son diferentes en el caso de la sociedad *formal* que tiene por único fin el intercambio de pensamientos: esta exige una cierta semejanza de capacidades intelectuales y de formación. Las grandes diferencias en este punto abren entre los hombres un abismo insalvable, como el que hay, por ejemplo, entre un gran espíritu y un tonto, entre un hombre docto y un aldeano, entre un cortesano y un marinero. A seres tan heterogéneos les cuesta trabajo entenderse cuando se trata de comunicar pensamientos, representaciones y opiniones. Lo que no obsta para
que pueda existir entre ellos una estrecha amistad *material* | y 261
puedan estar fielmente aliados, conjurados y comprometidos. Pues en todo lo que respecta sólo a la *voluntad*, en lo que se incluye amistad, enemistad, honestidad, fidelidad, falsedad y traición, son todos perfectamente homogéneos, hechos de la misma pasta, y ni el espíritu ni la instrucción hacen aquí diferencia alguna: incluso con frecuencia el burdo avergüenza aquí al docto y el marinero al cortesano. Pues junto a los más diversos grados de instrucción conviven las mismas virtudes y vicios, afectos y pasiones; y, aunque algo modificados en sus exteriorizaciones, muy pronto se reconocen todos ellos entre sí incluso en los individuos más heterogéneos, y conforme a ello se unen los de sentimientos afines y se enemistan los contrarios.

Las cualidades brillantes del espíritu obtienen admiración pero no simpatía: esta está reservada a las cualidades morales, a las del carácter. Todos eligen como amigo al honesto, al de buen carácter, incluso al complaciente, tolerante y de fácil conformar, antes que al simplemente ingenioso. Sobre este tendrá preferencia incluso quien posea cualidades insignificantes, casuales y extrínsecas que respondan a la inclinación de otro. Solo quien tiene mucho espíritu deseará la compañía de los hombres de ingenio; sin embargo, su amistad se dirigirá hacia las cualidades morales: pues en ellas se basa su verdadera estima de un hombre, en la que un único rasgo positivo de carácter encubre y borra una gran falta de entendimiento. El conocimiento de la bondad de un carácter nos hace pacientes y tolerantes con la debilidad del entendimiento, como también con el embotamiento y la puerilidad de la vejez. Un carácter decididamente noble con una ausencia total de méritos intelectuales y formación se nos presenta como si no le faltase de nada; en cambio, el más alto

espíritu afectado de graves defectos morales seguirá pareciendo censurable.— Pues, así como las antorchas y los fuegos artificiales se vuelven pálidos y deslucidos ante el Sol, también el espíritu y hasta el genio, e igualmente la belleza, se eclipsan y oscurecen con la bondad del corazón. Cuando esta surge en alto grado, puede suplir la falta de aquellas cualidades hasta tal punto que uno se avergüenza de haberlas echado en falta. Hasta el más limitado entendimiento y
262 la | más grotesca fealdad, cuando van acompañados de una inusual bondad de corazón, es como si se transfiguraran, irradiados por una belleza de tipo superior; pues por ella habla ahora una sabiduría ante la que todas las demás han de enmudecer. Porque la bondad de corazón es una cualidad transcendente, pertenece a un orden de cosas que está más allá de esta vida y es inconmensurable con cualquier otra perfección. Allá donde está presente en alto grado, hace el corazón tan grande que abarca el mundo, de manera que ahora todo se contiene dentro de él y no hay nada fuera; porque ella identifica todos los seres con el propio. Entonces ejerce con todos los demás aquella indulgencia ilimitada que en otros casos solo se tiene con uno mismo. Un hombre así no es capaz de enfurecerse: incluso cuando sus propios defectos intelectuales o corporales han suscitado la broma y burla maliciosas de los demás, en su corazón se reprocha únicamente a sí mismo el haber sido motivo de tales exteriorizaciones; de ahí que, sin hacerse violencia, continúe tratándolos con el mayor afecto, esperando confiadamente que saldrán de su error y se reconocerán a sí mismos también en él. — ¿Qué es, frente a esto, la agudeza y el genio? ¿Qué Bacon de Verulam?

También la consideración del aprecio del propio yo nos conduce al mismo resultado que hemos obtenido de la del aprecio de los demás. ¡Qué distinta es la satisfacción de nosotros mismos desde el punto de vista moral de la que sentimos desde el punto de vista intelectual! La primera surge cuando, al volver la vista sobre nuestra conducta, vemos que hemos ejercitado la lealtad y la honestidad con gran sacrificio, que hemos sido mejores con los demás que estos con nosotros, de modo que podemos decir con el rey *Lear*: «Soy un hombre contra el que se ha pecado más de lo que él ha pecado»[31]; y, sobre todo, cuando alguna acción noble brilla en nuestro recuerdo. Una profunda seriedad acompañará la callada alegría que nos proporciona un examen tal: y si vemos que los demás son en eso inferiores a nosotros, no nos regocijaremos sino que lo lamentaremos y desearemos sinceramente que sean todos como nosotros. — ¡De qué modo tan diferente actúa, en cambio, el | conocimiento de 263
nuestra superioridad intelectual! Su base fundamental es, verdaderamente, la sentencia de *Hobbes* antes citada: *Omnis animi voluptas, omnisque alacritas in eo sita est, quod quis habeat, quibuscum conferens se, possit magnifice sentire de se ipso*[32]. La vanidad petulante y triunfante, el desprecio orgulloso y sarcástico de los demás, el delicioso cosquilleo de la conciencia de una superioridad clara y considerable, análogo al orgullo por las ventajas corporales: este es el resultado. Esta oposición entre ambos tipos de satisfacción consigo mismo indica que la una concierne a nuestra esencia verdadera, íntima y eterna, y la otra a una ventaja extrínseca, temporal y casi meramente corpórea. Pues de hecho el *intelecto* es la simple función del cerebro, y la *voluntad*, en cambio, aquello cuya función es el hombre total en su existencia y esencia.

Si, mirando hacia afuera, consideramos que ὁ βίος βραχύς, ἡ δὲ τέχνη μακρά[33] (*vita brevis, ars longa*) y examinamos cómo los más grandes y bellos espíritus son arrebatados por la muerte apenas han alcanzado la cima, al igual que los grandes sabios en cuanto han llegado a una concepción fundamental de su ciencia, entonces se nos confirma también que el sentido y fin de la vida no es intelectual sino moral.

La radical diferencia entre las cualidades intelectuales y morales se da finalmente a conocer en el hecho de que el intelecto experimenta cambios muy significativos con el tiempo, mientras que la voluntad y el carácter permanecen inmunes a él. — El recién nacido no posee aún el uso de su entendimiento, aunque lo logra dentro de los dos primeros meses, hasta llegar a la intuición y la aprehensión de las cosas del mundo externo; este proceso lo he expuesto con más detenimiento en el tratado *Sobre la visión y los colores*, página 10 de la segunda edición. A este paso primero e importante le sigue con mucha más lentitud, en la mayoría de los casos no antes de los tres años, la formación de la razón hasta llegar al lenguaje y al pensamiento. Sin embargo, la primera infancia permanece irrevocablemente expuesta a la necedad y la tontería: ante todo, porque al cerebro le falta todavía la compleción física,

31. [Shakespeare, *El rey Lear* III, 2.]

32. [«Toda satisfacción y todo gozo del ánimo se hallan en el hecho de tener a alguien en comparación con el cual uno se pueda sentir magníficamente consigo mismo», *De cive* I, 5.]

33. [«La vida es corta, el arte, largo», Hipócrates, *Aforismos* I, 1; Séneca, *De brevitate vitae* I, 1.]

que no se alcanza hasta los siete años tanto en su tamaño como en
264 su textura. | Su actividad enérgica requiere después el antagonismo del sistema genital, y de ahí que aquella no comience hasta la pubertad. Pero con ella el intelecto no ha conseguido más que la mera *capacidad* de desarrollo psíquico: este sólo se adquiere mediante la práctica, la experiencia y la instrucción. Por eso, tan pronto como el espíritu se ha arrancado de la necedad infantil, cae en los lazos de innumerables errores, prejuicios y quimeras, a veces de la clase más absurda y grosera, a los que se aferra obstinadamente hasta que la experiencia le saca poco a poco de ellos y algunos se pierden inadvertidamente: todo esto sucede en el transcurso de muchos años; de modo que se le concede la mayoría de edad a los veinte años, si bien la total madurez no se fija hasta los cuarenta, en la edad de la discreción. Pero mientras ese desarrollo *psíquico* sigue aún creciendo a base de la ayuda exterior, comienza ya a declinar la energía *física* interior del cerebro. Esta, en efecto, tiene su punto de culminación en torno a los treinta años, tanto porque depende de la congestión y del efecto de la pulsación sobre el cerebro, de la preponderancia del sistema arterial sobre el venoso y de la fresca delicadeza de las fibras cerebrales, como también a causa de la energía del sistema genital: ya después de los treinta y cinco años se observa una ligera disminución, que se hace cada vez mayor con el predominio progresivo del sistema venoso sobre el arterial y con la consistencia cada vez más dura y quebradiza de las fibras cerebrales; y sería mucho más acentuada si no estuviera contrarrestada por el perfeccionamiento *psíquico* obtenido por la práctica, la experiencia, el aumento de los conocimientos y la destreza para manejarlos; afortunadamente, ese antagonismo dura hasta la vejez tardía, ya que el cerebro es cada vez más comparable a un instrumento que se toca. La disminución de la energía originaria del intelecto basada en condiciones orgánicas avanza lenta pero imparable: la capacidad de concepciones originales, la fantasía, la plasticidad, la
265 memoria, se debilitan notablemente y declinan paso a paso | hasta decaer en la locuaz, desmemoriada, semiinsconsciente y, finalmente, pueril ancianidad.

La *voluntad*, en cambio, no está afectada por todo ese devenir, cambio y transformación sino que es invariablemente la misma desde principio a fin. El querer no necesita aprenderse como el conocer sino que se hace efectivo enseguida a la perfección. El recién nacido se mueve impetuosamente, rabia y grita: quiere con la mayor vehemencia, si bien no sabe todavía lo que quiere. Pues el medio de los motivos, el intelecto, no está todavía plenamente desarrollado: la

voluntad se encuentra a oscuras con relación al mundo externo en el que se ubican sus objetos y brama ahora como un prisionero contra los muros y las rejas de su calabozo. Pero poco a poco se hace la luz: pronto se manifiestan los rasgos fundamentales del querer humano en general y, al mismo tiempo, su modificación individual aquí presente. El carácter que ya se destaca se muestra solamente en rasgos débiles y oscilantes, debido al deficiente servicio del intelecto que le ha de presentar los motivos; pero al observador atento pronto se le revela su total presencia, y en breve se hará inequívoca. Surgen los rasgos de carácter que permanecen para toda la vida: se expresan las principales direcciones de la voluntad, los afectos fácilmente excitables, la pasión dominante. De ahí que, en la mayoría de los casos, los sucesos acaecidos en la escuela sean a los del futuro curso vital lo que al drama que en *Hamlet* va a desarrollarse en la corte es el mudo preludio que le precede y cuyo contenido se anuncia en forma de pantomima. Pero en modo alguno se pueden pronosticar las capacidades intelectuales futuras a partir de las que se muestran en el niño: antes bien, los *ingenia praecocia*, los niños prodigio, se convierten por lo general en mentes llanas; el genio, en cambio, suele ser en la niñez de conceptos lentos y comprende con dificultad, ya que comprende en profundidad. Con esto concuerda el que todos cuenten riendo y sin reservas las necedades y tonterías de su niñez, por ejemplo, *Goethe* cuando tiró por la ventana todos los cacharros de cocina (*Poesía y verdad*, vol. I, p. 7): pues es sabido que todo eso afecta solo a lo cambiante. En cambio, un hombre prudente no cuenta en público los rasgos negativos ni las maliciosas y pérfidas travesuras
de su juventud, | pues siente que dan todavía fe de su carácter ac- 266
tual. Me han contado que el frenólogo y antropólogo *Gall*, cuando tenía que relacionarse con un hombre que aún no conocía, le hacía hablar de sus años y travesuras de juventud, a fin de extraer de ahí los rasgos de su carácter cuando fuera posible; porque este tenía que seguir siendo el mismo. Precisamente a eso se debe que, mientras que somos indiferentes a las necedades y la falta de entendimiento de nuestra juventud e incluso volvemos la vista sobre ellas riendo placenteramente, los rasgos de carácter negativos de aquella época, las maldades y crímenes cometidos entonces, se mantengan incluso en la edad tardía como censuras indelebles e inquieten nuestra conciencia. — Tal y como aparece dispuesto el carácter, así se mantiene sin cambio hasta la edad avanzada. Los achaques de la edad, que consumen poco a poco las fuerzas intelectuales, dejan intactas las cualidades morales. La bondad de corazón hace al anciano aún más respetado y querido cuando su cabeza muestra ya las debilidades que

comienzan a acercarle de nuevo a la niñez. La dulzura, la paciencia, la honradez, la veracidad, el desinterés, la caridad, etc., persisten durante toda la vida y no se pierden con la debilidad de la vejez: en cada instante lúcido del decrépito anciano destacan sin merma, como el Sol entre las nubes. Y, por otra parte, la malicia, la perfidia, la codicia, la dureza de corazón, la falsedad, el egoísmo y la maldad de todo tipo se mantienen sin merma hasta la más avanzada edad. No creeríamos, sino que nos reiríamos de quien nos dijera: «De joven fui un malvado canalla, pero ahora soy un hombre honrado y generoso». Por eso *Walter Scott,* en *Nigels fortunes,* muestra cómo en un viejo usurero se hallan todavía en flor la avaricia, el egoísmo y la deshonestidad igual que las plantas venenosas en otoño, y se manifiestan aún con vehemencia después de que el intelecto se haya vuelto infantil. Los únicos cambios que se producen en nuestras inclinaciones son los que se derivan inmediatamente de la disminución de nuestras fuerzas corporales y, con ello, de las capacidades de disfrute: así la lujuria dejará paso a la gula, la fastuosidad a la avari-
267 cia y la vanidad a la ambición de honores; igual que el hombre | que antes de tener barba se ponía una postiza y cuando se le ponga gris la teñirá de castaño. Así pues, mientras que todas las fuerzas orgánicas, la fuerza muscular, los sentidos, la memoria, el ingenio, el entendimiento y el genio se desgastan y con la edad se embotan, solo la voluntad permanece intacta y sin cambio: el afán y la dirección del querer siguen siendo los mismos. Incluso en algunos casos la voluntad se muestra con mayor decisión en la vejez: en el apego a la vida, que aumenta, como es sabido; luego, en la firmeza y perseverancia en aquello a lo que una vez se ha aferrado, en la obstinación; eso se explica porque ha disminuido la receptividad del intelecto para otras impresiones, y con ella la capacidad de la voluntad para moverse con la afluencia de nuevos motivos: de ahí lo implacable de la ira y el odio de los viejos:

The young man's wrath is like light straw on fire;
But like red-hot steel is the old man's ire (*Old ballad*)[34].

A quien examine a fondo todas estas consideraciones le resultará inequívoco que, mientras que el *intelecto* tiene que recorrer una larga serie de desarrollos paulatinos y después, al igual que todo lo físico, se enfrenta a la decadencia, la *voluntad* no participa en eso

34. La cólera del joven es como paja en el fuego
Mas como hierro candente es la ira del viejo.

más que en la medida en que al principio ha de luchar con la imperfección de su herramienta, el intelecto, y al final, con su desgaste; pero ella misma surge como algo acabado y permanece sin cambio y sin estar sometida a las leyes del tiempo y a las del devenir y perecer. Por eso se muestra como lo metafísico y no perteneciente al mundo del fenómeno.

9) Las expresiones *corazón* y *cabeza,* comúnmente utilizadas y bien entendidas sin excepción, nacen del sentimiento de la fundamental diferencia sobre la que hablamos; por eso son acertadas y significativas, y se las puede encontrar en todas las lenguas. *Nec cor nec caput habet*[35], dice *Séneca* del emperador *Claudio* (*Ludus de morte Claudii Caesaris,* c. 8). Con toda razón se ha elegido el *corazón,* ese *primum mobile* de la vida animal, como símbolo y hasta | 268
sinónimo de la *voluntad* en cuanto núcleo originario de nuestro fenómeno, designando esta en oposición al *intelecto,* que es idéntico a la *cabeza.* Todo lo que es asunto de la *voluntad* en el sentido más amplio, como el deseo, la pasión, la alegría, el dolor, la bondad y la maldad, y también todo lo que se suele entender con el término «ánimo» y lo que Homero expresa como φίλον ἦτορ[36], se le atribuye al corazón. Conforme a ello, se dice: tiene un mal corazón; — tiene puesto su corazón en ese asunto; — le sale del corazón; — para él fue una puñalada en el corazón; — le rompe el corazón; — su corazón sangra; — el corazón da saltos de alegría; — ¿Quién puede mirar dentro del corazón del hombre? — es algo que desgarra, aplasta, rompe, eleva, conmueve el corazón; — él es de buen corazón, duro de corazón, no tiene corazón, de corazón valiente o cobarde, etc. Pero especialmente se llama a los amoríos asuntos del corazón, *affaires du coeur*; porque el instinto sexual es el foco de la voluntad y la elección en este tema constituye el asunto capital del querer natural del hombre; la razón de esto la demostraré en un pormenorizado capítulo del cuarto libro. En *Don Juan,* capítulo 11, verso 34, *Byron* satiriza el que para las damas el amor en lugar de ser asunto del corazón lo sea de la cabeza. — En cambio, la *cabeza* designa todo lo que es asunto del *conocimiento.* De ahí: un hombre de cabeza, una cabeza prudente, cabeza distinguida, mala cabeza, perder la cabeza, mantener la cabeza alta, etc. Corazón y cabeza designan al hombre total. Pero la cabeza es siempre lo segundo, lo derivado: pues no es el centro sino la suma eflorescencia del cuerpo. Cuando un héroe muere, se embalsama su corazón,

35. [No tiene corazón ni cabeza.]
36. [«El amado corazón», *Ilíada* V, 250.]

no su cerebro: sin embargo, algunos conservan gustosamente los cráneos de los poetas, los artistas y los filósofos. Así, en la *Academia di S. Luca* de Roma se conservaba el cráneo de Rafael, si bien hace poco se demostró que no era auténtico; en Estocolmo, en 1820, se vendió el cráneo de Descartes en una subasta[37].

También en la lengua latina se expresa un cierto sentimiento de la verdadera relación entre voluntad, intelecto y vida. El intelec-
269 to es *mens*, νοῦς; la voluntad, en cambio, | es *animus*, que viene de *anima*, y esta, de ἄνεμος. *Anima* es la vida misma, el hálito, ψυχή; pero *animus* es el principio vital y al mismo tiempo la voluntad, el sujeto de las inclinaciones, intenciones, pasiones y afectos: de ahí también *est mihi animus*, —*fert animus*— como «tengo ganas», y también *animi causa* y otras; es el griego θυμός, o sea, ánimo, corazón, pero no cabeza. *Animi perturbatio* es el afecto, *mentis perturbatio* significaría la locura. El predicado *inmortalis* se le atribuye al *animus*, no a la *mens*. Esta es la regla que se deriva de la gran mayoría de los pasajes, si bien con unos conceptos tan cercanos no puede dejar de ocurrir que las palabras se confundan a veces. Por ψυχή parecen haber entendido los griegos ante todo y originariamente la fuerza o el principio vital; con lo que enseguida se suscitó la idea de que tenía que ser de carácter metafísico y, por consiguiente no le afectaba la muerte. Eso demuestran entre otras, las investigaciones de la relación entre νοῦς y ψυχή conservadas por Stobeo (*Ecl.* I, c. 51, § 7, 8).

10) ¿En qué se basa la *identidad de la persona*? No en la materia del cuerpo, que es otra al cabo de pocos años. No en su forma, que cambia en conjunto y en cada una de sus partes, con excepción de la expresión de la mirada, en la que se puede aún conocer a un hombre después de muchos años; esto demuestra que, pese a todos los cambios que el tiempo produce en él, algo permanece completamente intacto: es precisamente aquello en lo que, aun después de un largo tiempo, le reconocemos y volvemos a encontrar tal cual al que conocimos en tiempos pasados; y lo mismo ocurre con nosotros; pues, por muy viejos que nos hagamos, en nuestro interior nos sentimos los mismos que éramos de jóvenes y hasta de niños. Eso que sigue siendo invariablemente lo mismo y que no envejece es precisamente el núcleo de nuestro ser, que no se halla en el tiempo. — Se supone que la identidad de la persona se basa en la de la conciencia. Pero si con esta se entiende únicamente el recuerdo coherente del curso vital, entonces este no basta. De nuestro curso

37. *Times* de 18 de octubre de 1845; según el *Athenaeum*.

vital sabemos en todo caso algo más que de una novela que leímos
en tiempos; pero solo conocemos la menor parte. Los | aconteci- 270
mientos principales y las escenas más interesantes han quedado impresos: en el resto se han olvidado miles de sucesos por cada uno que se ha conservado. Cuanto más viejos nos hacemos, más pasan las cosas sin dejar rastro. La edad avanzada, la enfermedad, las lesiones cerebrales y la locura pueden robarnos totalmente la memoria. Pero con ello no se ha perdido la identidad de la persona. Esta se basa en la *voluntad* idéntica y el carácter inmutable de la misma. Es justamente ella la que hace inalterable la expresión de la mirada. El hombre se encuentra en el *corazón*, no en la cabeza. A resultas de nuestra relación con el mundo externo, estamos acostumbrados a considerar como nuestro verdadero yo el sujeto del conocimiento, el yo cognoscente, que se fatiga por la tarde, desaparece en el sueño y por la mañana brilla con nuevas fuerzas. Pero este es la mera función cerebral y no nuestro yo más propio. Nuestro verdadero yo, el núcleo de nuestro ser, es lo que se encuentra tras él y no conoce verdaderamente más que el querer y no querer, el estar satisfecho o insatisfecho, con todas sus modificaciones, denominadas sentimientos, afectos y pasiones. Es este el que produce aquel otro; no duerme cuando duerme aquel, y cuando este desaparece en la muerte, permanece intacto. — En cambio, todo lo que pertenece al *conocimiento* está expuesto al olvido: a veces, ni siquiera nos acordamos del todo de las acciones de significación moral después de los años, ni sabemos con exactitud y detalle cómo nos hemos comportado en un caso crítico. Pero el *carácter mismo*, del que los hechos simplemente dan testimonio, no lo podemos olvidar: ahora sigue siendo el mismo que antes. La voluntad misma permanece sola y por sí: pues solo ella es inmutable e indestructible, no envejece, no es física sino metafísica, no pertenece al fenómeno sino que es lo que se manifiesta en él. Ya antes, en el capítulo 15, he demostrado que en ella se basa la identidad de la conciencia hasta donde la haya, así que no necesito entretenerme aquí en ello.

11) En el libro sobre la comparación de lo deseable, dice Aristóteles: «Vivir bien es mejor que vivir» (βέλτιον τοῦ ζῆν τὸ εὖ
ζῆν, *Top.* III, 2). De aquí se podría | inferir mediante una doble 271
contraposición: no vivir es mejor que vivir mal. Esto es obvio para el intelecto: sin embargo, la mayoría de la gente prefiere vivir muy mal a no vivir. Así que ese apego a la vida no puede tener su razón en el *objeto* de la misma, ya que la vida, como se ha mostrado en el cuarto libro, es un perpetuo sufrimiento o al menos, según se expone en el capítulo 28, un negocio que no cubre los costes: aquel

apego sólo puede, pues, estar fundado en el *sujeto*. Pero no se fundamenta en el *intelecto*, no es el resultado de una reflexión ni, en general, asunto de elección, sino que ese querer vivir es algo que se entiende por sí mismo: es un *prius* del *intelecto* mismo. Nosotros mismos somos la voluntad de vivir: por eso tenemos que vivir, bien o mal. Solamente porque ese apego a una vida que tan poco valor tiene para ellos es *a priori* y no *a posteriori*, se explica el exaltado miedo a la muerte que habita en todos los vivientes y que Rochefoucauld expresó con una inusual franqueza e ingenuidad en su última reflexión; en él se basa también en última instancia la eficacia de todas las tragedias y hazañas, que se suprimiría si evaluáramos la vida según su valor objetivo. En ese inefable *horror mortis* se funda también el principio favorito de todas las cabezas vulgares según el cual quien se quita la vida ha de estar loco; mas no en menor medida se debe a él el asombro, unido a una cierta admiración, que siempre suscita esa acción incluso en cabezas pensantes. Porque tal acción se opone a la naturaleza de todo lo viviente hasta tal punto que, en cierto sentido, tendríamos que admirar a aquel que es capaz de llevarla a cabo y hasta encontrar una cierta tranquilidad en el hecho de que, en el peor de los casos, queda realmente abierta esa salida, cosa de la que podríamos dudar si la experiencia no la confirmara. Pues el suicidio nace de una resolución del intelecto: pero nuestro querer vivir es un *prius* del intelecto. — Así pues, también esta consideración que se expone detenidamente en el capítulo 28 confirma el primado de la *voluntad* en la autoconciencia.

12) Sin embargo, nada demuestra con mayor claridad la naturaleza secundaria, dependiente y condicionada del *intelecto*, que su
272 periódica | intermitencia. En el sueño profundo cesa totalmente todo conocimiento y representación. Únicamente el núcleo de nuestro ser, su parte metafísica que está supuesta necesariamente en las funciones orgánicas como su *primum mobile*, no puede descansar nunca, si es que la vida no ha de cesar; y tampoco, en cuanto realidad metafísica y por ello incorpórea, está necesitada de descanso. Por eso los filósofos que consideraron ese núcleo metafísico como un *alma*, es decir, un ser originaria y esencialmente *cognoscente*, se vieron forzados a afirmar que tal alma no se cansa de representar y conocer, y sigue haciéndolo incluso durante el sueño más profundo; solo que tras el despertar no nos queda ningún recuerdo de ello. Pero la falsedad de esta afirmación sería fácil de ver tan pronto como se hubiera dejado de lado aquella *alma*, siguiendo la teoría de *Kant*. Pues el sueño y el despertar muestran con la mayor claridad al sentido imparcial que el conocer es una

función secundaria y condicionada por el organismo, lo mismo que cualquier otra. Incansable lo es solamente el *corazón*; porque su pulso y la corriente sanguínea no están condicionados inmediatamente por los nervios sino que son precisamente la manifestación originaria de la voluntad. También continúan durante el sueño todas las demás funciones fisiológicas dirigidas únicamente por los nervios ganglionares, que solo tienen una conexión muy mediata y remota con el cerebro, si bien las secreciones se generan con más lentitud: hasta el pulso cardíaco se hace un poco más lento, debido a su dependencia de la respiración, que a su vez está condicionada por el sistema cerebral (*medulla oblongata*). El estómago es quizá el más activo durante el sueño, lo cual se ha de atribuir a su especial relación con el cerebro ahora en reposo, relación que suele originar perturbaciones mutuas. Solamente el *cerebro*, y con él el conocimiento, descansan plenamente en el sueño profundo. Pues él es simplemente el ministerio del exterior, igual que el sistema ganglionar es el ministerio del interior. El cerebro con su función cognoscitiva no es más que un *centinela* puesto por la voluntad para sus finalidades externas y que, en la atalaya de la cabeza, mira por las ventanas de los sentidos, está en alerta viendo desde dónde amenaza el daño y dónde se pueden encontrar beneficios; y tras su informe,
la voluntad se decide. Este | *centinela*, como todo el que está en 273
servicio activo, se halla en un estado de tensión y esfuerzo, y por eso se alegra cuando es relevado tras cumplir su vigilancia, como se alegra cualquier centinela que es relevado de su puesto. Ese relevo es el sueño, que por eso resulta tan dulce y agradable, y para el cual estamos tan bien dispuestos: en cambio, no recibimos bien que nos despabilen, porque con ello se llama de nuevo al *centinela* a su puesto: entonces sentimos la penosa diástole que se produce después de la benefactora sístole, la nueva separación del intelecto respecto de la voluntad. Por el contrario, una supuesta *alma* que fuera originaria y propiamente un ser *cognoscente* tendría que estar contenta al despertar como el pez que vuelve otra vez al agua. En el sueño, donde solo la vida vegetativa continúa, la voluntad actúa únicamente conforme a su naturaleza originaria y esencial, sin ser molestada desde fuera, sin merma de su fuerza por la actividad del cerebro y el esfuerzo del conocimiento, que es la función orgánica más difícil pero para el organismo supone un simple medio y no un fin: de ahí que en el sueño toda la fuerza de la voluntad esté dirigida a la conservación y, en caso necesario, a la reparación del organismo; por eso toda curación, todas las crisis benefactoras, se llevan a cabo durante el sueño; pues la *vis naturae medicatrix* no tiene el

campo libre hasta que se ha librado de la carga de la función cognoscitiva. El embrión, que todavía ha de formar todo su cuerpo, duerme continuamente, y el recién nacido, la mayor parte del tiempo. En este sentido, también *Burdach* (*Fisiología*, vol. 3, p. 484) explica con todo acierto el sueño como el *estado originario*.

En relación con el cerebro mismo, yo me explico la necesidad del sueño mediante una hipótesis que parece haber sido formulada por primera vez en el libro de *Neumann*, *De las enfermedades de los hombres*, 1834, vol. 4, § 216. Según ella, la nutrición del cerebro, o sea, la renovación de su sustancia con la sangre, no se puede realizar durante la vigilia, ya que una función orgánica tan eminente como la del conocimiento y el pensamiento sería perturbada o suprimida por otra tan inferior y material como la nutrición. Así se explica que
274 el sueño no sea un estado puramente negativo, | una mera pausa de la actividad cerebral, sino que muestre al mismo tiempo un carácter positivo. Este se manifiesta ya en el hecho de que entre el sueño y la vigilia no haya una mera diferencia de grado sino un límite firmemente establecido que, tan pronto como irrumpe el sueño, se anuncia a través de imágenes oníricas que son totalmente heterogéneas de nuestros compactos pensamientos precedentes. Otra prueba de eso es que cuando tenemos sueños inquietantes nos esforzamos en vano por gritar o rechazar ataques o sacudirnos el sueño; de modo que es como si se hubiera suprimido el miembro que conecta el cerebro y los nervios motores, o el cerebro y el cerebelo (como regulador de los movimientos): pues el cerebro permanece en su aislamiento y el sueño nos aprisiona como con garras de hierro. Por último, el carácter positivo del sueño se aprecia en que se precisa un cierto grado de fuerza para dormir; por eso un cansancio excesivo, como también una debilidad natural, nos impiden conciliarlo, *capere somnum*. Esto se explica porque el *proceso de nutrición* tiene que iniciarse cuando se produce el sueño: el cerebro, por así decirlo, tiene que morder el anzuelo. También el incremento de afluencia sanguínea en el cerebro durante el sueño se explica por el proceso de nutrición; como también la posición instintiva de los brazos unidos sobre la cabeza, ya que con ella se favorece el proceso; e igualmente se explica por qué los niños necesitan dormir mucho mientras todavía les está creciendo el cerebro y sin embargo en la vejez, en la que se da una cierta atrofia del cerebro como de todos los órganos, el sueño se vuelve escaso; y finalmente, por qué el sueño excesivo produce un cierto embotamiento de la conciencia debido a una hipertrofia transitoria del cerebro que, cuando el exceso de sueño es habitual, se puede hacer permanente y generar

idiotez: ἀνίη καὶ πολὺς ὕπνος[38] (*noxae est etiam multus somnus*), *Od.* 15, 394. — En consecuencia, la necesidad del sueño está en relación directa con la intensidad de la vida cerebral, o sea, con la claridad de la conciencia. Los animales de vida cerebral débil y vaga, por ejemplo, los reptiles y peces, tienen un sueño corto y ligero: en relación con esto recuerdo que la hibernación [*Winterschlaf*] es un sueño solo en el nombre, ya que no es una inacción del cerebro solamente | sino de todo el organismo, o sea, una especie de sueño 275
letal. Los animales de inteligencia significativa duermen mucho y profundamente. También los hombres necesitan dormir más cuanto más activo y desarrollado cuantitativa y cualitativamente es su cerebro. *Montaigne* cuenta de sí mismo que siempre fue muy dormilón, que pasó una gran parte de su vida durmiendo y que incluso a edad avanzada dormía de ocho a nueve horas de un tirón (*Essais, liv.* III, c. 13). También de *Descartes* se dice que dormía mucho (*Baillet, Vie de Descartes*, 1693, p. 288). *Kant* se había puesto siete horas para dormir: pero lo llevaba con tanta dificultad, que había ordenado a su sirviente que le obligara a levantarse a una determinada hora a la fuerza y sin prestar oído a su excusas (*Jachmann, Immanuel Kant*, p. 162). Pues cuanto más plenamente despabilado es uno, es decir, cuanto más clara y despierta es su conciencia, mayor es para él la necesidad del sueño, o sea, más y más profundamente duerme. Por lo tanto, el mucho pensar o el esfuerzo en el trabajo intelectual aumentará la necesidad de dormir. El hecho de que también el esfuerzo muscular continuado produzca somnolencia se debe a que en él el cerebro, a través de la *medulla oblongata*, la médula espinal y los nervios motores, está comunicando continuamente a los músculos el estímulo que actúa sobre su irritabilidad, lo cual agota sus fuerzas: así, el cansancio que percibimos en los brazos y piernas tiene su verdadero asiento en el cerebro, del mismo modo que el dolor que sentimos en esos mismos miembros en realidad se siente en el cerebro: pues pasa lo mismo con los nervios motores que con los sensitivos. De ahí que los músculos que no son puestos en acción por el cerebro, por ejemplo, los del corazón, no se fatiguen nunca. Por la misma razón, no se puede pensar con nitidez ni durante ni después de un gran esfuerzo muscular. El que en verano tengamos mucha menos energía intelectual que en invierno se debe en parte a que en verano dormimos menos: pues, cuanto más profundamente hemos dormido, más despabilados, más «despiertos» estamos después. Mas esto no nos

38. [«También el excesivo sueño es perjudicial», *Odisea* XV.]

debe inducir a prolongar el sueño más de lo debido, porque entonces pierde en intensidad, es decir, en profundidad y estabilidad, lo
276 que | gana en extensión, con lo cual se convierte en una mera pérdida de tiempo. Esto opina también Goethe cuando (en la segunda parte del *Fausto*) dice del sueño matutino: «El sueño es cáscara: tíralo»[39]. Así pues, en general el fenómeno del sueño confirma de manera excelente que la conciencia, la percepción, el conocimiento y el pensamiento no son nada originario en nosotros sino un estado condicionado y secundario. Es un lujo de la naturaleza y, por cierto, el superior; por eso cuanto más elevado es, menos se puede proseguir sin interrupción. Es el producto, la eflorescencia del sistema nervioso cerebral que, como un parásito, es alimentada por el resto del organismo. Esto se conecta también con lo que se mostró en nuestro libro tercero: que el conocimiento es más puro y perfecto cuanto más desvinculado y separado de la voluntad está, que es cuando aparece la contemplación estética, puramente objetiva; del mismo modo que un extracto es más puro cuanto más separado está de aquello de lo que fue extraído y más se ha depurado de todo sedimento. — Lo contrario sucede con la *voluntad*, cuya manifestación más inmediata es toda la vida orgánica y, ante todo, el infatigable corazón.

Esta última consideración está ya emparentada con el tema del siguiente capítulo, para el que sirve, pues, de tránsito: mas a ella pertenece aún la siguiente observación: en el sonambulismo magnético la conciencia se duplica: surgen dos series cognoscitivas, cada una coherente en sí misma pero totalmente separadas entre sí; la conciencia despierta no sabe nada de la sonámbula. Pero la voluntad conserva en ambas el mismo carácter y permanece absolutamente idéntica: en ambas manifiesta las mismas inclinaciones y rechazos. Pues la función se puede duplicar, pero no el ser en sí.

39. [Goethe, *Fausto* II, 4661.]

| Capítulo 20[1] 277

LA OBJETIVACIÓN DE LA VOLUNTAD EN EL ORGANISMO ANIMAL

Por *objetivación* entiendo el presentarse en el mundo corpóreo real. Pero esta, tal y como se expuso detenidamente en el libro primero y sus Complementos, está condicionada por el sujeto cognoscente, por el intelecto, con lo que fuera del conocimiento de este resulta estrictamente impensable como tal: pues es ante todo mera representación intuitiva y, en cuanto tal, fenómeno cerebral. Tras suprimirla quedaría la cosa en sí. Que esta última es la *voluntad* constituye el tema del segundo libro y se demuestra primariamente en el organismo humano y animal.

Se puede designar el conocimiento del mundo externo como *conciencia de otras cosas* en oposición a la *autoconciencia*. Tras haber descubierto en esta última la voluntad como su objeto y materia propios, examinaremos ahora, con el mismo propósito, la conciencia de las otras cosas, es decir, el conocimiento objetivo. Mi tesis al respecto es esta: *lo que es el intelecto en la autoconciencia, es decir, subjetivamente, se presenta en la conciencia de otras cosas, o sea, objetivamente, como cerebro: y lo que es la voluntad en la autoconciencia, esto es, subjetivamente, se presenta en la conciencia de otras cosas, es decir, objetivamente, como el organismo en su conjunto.*

A las demostraciones de este principio presentadas en nuestro libro segundo y en los dos primeros capítulos del tratado *Sobre la voluntad en la naturaleza*, les añado aquí los siguientes complementos y explicaciones.

1. Este capítulo se refiere al § 20 del primer volumen.

La fundamentación de la primera parte de aquella tesis ha quedado ya expuesta en su mayor parte en el capítulo precedente; pues en la necesidad del sueño, en los cambios producidos por la
278 edad y en las diferencias entre las conformaciones | anatómicas, se demostró que el intelecto, en cuanto naturaleza secundaria, depende sin excepción de un único órgano, el cerebro, del que es función como el asir lo es de la mano; e igualmente se probó que es físico como la digestión y no metafísico como la voluntad. Así como una buena digestión requiere un estómago fuerte y sano, y la fuerza atlética brazos musculosos y tendinosos, también una inteligencia excepcional exige un cerebro inusualmente desarrollado, bellamente construido, marcado por una fina textura y vivificado por un pulso enérgico. Por el contrario, la índole de la voluntad no depende de, ni se puede pronosticar a partir de ningún órgano. El mayor error de la frenología de *Gall* estriba en haber establecido órganos del cerebro también para las cualidades morales.— Las lesiones de cabeza con pérdida de masa cerebral tienen por lo regular efectos muy perjudiciales en el intelecto: sus resultados son la idiotez total o parcial, o bien la pérdida definitiva o temporal del lenguaje; a veces se olvida solo uno de entre varios lenguajes conocidos, o solo los nombres propios, o se pierden otros conocimientos que se poseían, etc. Sin embargo, nunca leemos que tras una desgracia de esa clase el *carácter* haya sufrido una transformación, que el hombre se haya vuelto acaso moralmente peor o mejor, que haya perdido ciertas inclinaciones o pasiones, o haya adquirido otras nuevas; nunca. Pues la voluntad no tiene su asiento en el cerebro y además, en su calidad de metafísica, es el *prius* del cerebro como de todo el cuerpo; por eso no puede cambiar por una lesión cerebral. — Según un ensayo realizado por *Spallanzani* y repetido por *Voltaire*[2], un caracol al que se le ha cortado la cabeza sigue vivo y, al cabo de algunas semanas, le crece una nueva cabeza con sus cuernos: con ella se restablece la conciencia y la representación, mientras que hasta entonces el animal daba muestras de una pura voluntad ciega a través de movimientos desordenados. Aquí también descubrimos
279 | la voluntad como la sustancia que persiste y, en cambio, el intelecto condicionado por su órgano como el accidente cambiante. Se lo puede designar como el regulador de la voluntad.

Quizás haya sido *Tiedemann* el primero en comparar el sistema

2. Spallanzi, «Risultati di esperienze sopra la riproduzione della testa nelle lumache terrestri», en las *Memorie di matematica e fisica della Società Italiana*, tomo I, p. 581. – Voltaire, *Les colimaçons du révérend père l'escarbotier.*

nervioso cerebral con un *parásito* (Tiedemann y Treviranus, *Journal für Physiologie*, vol. 1, p. 62). La comparación es acertada en la medida en que el cerebro, junto con la médula espinal y los nervios que de él penden, está como implantado en el organismo y se alimenta de él sin aportar *directamente* nada al mantenimiento de su economía; por eso la vida puede subsistir incluso sin cerebro, como en los engendros acéfalos y en las tortugas, que viven todavía tres semanas después de habérseles cortado la cabeza, siempre que se les haya dejado intacta la *medulla oblongata*, que es el órgano de la respiración. Hasta una gallina a la que *Flourens* le había extirpado el cerebro siguió viviendo diez meses y creció. Incluso en los hombres, la destrucción del cerebro no acarrea la muerte directamente sino a través de los pulmones y luego del corazón (Bichat, *Sur la vie et la mort*, part. II, art. 11, § 1). En cambio, el cerebro se ocupa de dirigir las relaciones con el mundo externo: este es su único cometido y con él salda su deuda con el organismo que le nutre, pues la existencia de este está condicionada por sus relaciones externas. Por eso es la única de sus partes que precisa el sueño: porque su *actividad* está totalmente desvinculada de su *conservación*, aquella solo consume fuerza y sustancia, y esta la suministra el resto del organismo que le hace de nodriza: así pues, en la medida en que su actividad no aporta nada a su manutención, se agota, y solo cuando se para durante el sueño se desarrolla sin obstáculos su nutrición.

La segunda parte de nuestra anterior tesis requiere una explicación más detallada, aun después de todo lo que ya he dicho sobre el tema en los escritos mencionados. — Ya antes, en el capítulo 18, demostré que la cosa en sí que ha de fundamentar todo fenómeno y, por tanto, también el nuestro, en la autoconciencia abandona *una* de sus formas fenoménicas, el espacio, y mantiene solo la otra, el tiempo; por eso se manifiesta aquí con mayor inmediatez que en
ninguna otra parte | y según ese, el menos disimulado de todos sus 280
fenómenos, la abordamos como voluntad. Pero en el mero tiempo no puede presentarse ninguna *sustancia permanente* del tipo de la materia; pues, como se expuso en el § 4 del primer volumen, esta no resulta posible más que a través de la íntima unión del espacio y el tiempo. De ahí que en la autoconciencia la voluntad no pueda percibirse como el sustrato continuo de sus agitaciones ni intuirse como sustancia permanente; sino que solo se conocen inmediata, pero no intuitivamente, sus actos, movimientos y estados particulares (tales como las resoluciones, deseos y afectos), de forma sucesiva y mientras duran. El conocimiento de la voluntad en la autocon-

ciencia no es, por consiguiente, una *intuición* sino un simple percatarse inmediatamente de sus agitaciones sucesivas. En cambio, el conocimiento dirigido hacia *fuera*, mediado por los sentidos y completado en el entendimiento, tiene por forma el *espacio* además del tiempo y vincula ambos de la manera más íntima a través de la función intelectual de la causalidad, con lo que se convierte en *intuición*; para este conocimiento, lo mismo que en la percepción interna inmediata se captaba como *voluntad* se presenta *intuitivamente* como *cuerpo orgánico*: sus movimientos particulares expresan intuitivamente los actos de voluntad, sus partes y formas las tendencias permanentes de esta, el carácter fundamental de la voluntad dada individualmente; e incluso su dolor y placer son afecciones inmediatas de esa voluntad.

Percibimos esa identidad del cuerpo con la voluntad ante todo en las acciones particulares de ambos; porque en ellas, lo que en la autoconciencia se conoce como un acto de voluntad inmediato y real, simultánea e inseparablemente se presenta al exterior como movimiento del cuerpo; y las resoluciones de la voluntad, surgidas tan momentáneamente como los motivos que dan lugar a ellas, las ve cada uno reflejadas en otras tantas acciones de su cuerpo, con tanta fidelidad como estas en sus sombras; desde aquí, y de la forma más simple, nace en el observador imparcial el conocimiento de que su cuerpo es simplemente el fenómeno exterior de su voluntad, es decir, el modo y manera en que se presenta su voluntad en su intelecto intuitivo, o bien su voluntad misma bajo la forma de la representación. Solo si haciéndonos violencia nos sustraemos a esa
281 enseñanza originaria y simple, | podemos por un instante asombrarnos del proceso de nuestra propia acción corporal como de un milagro, que consiste entonces en que entre el acto de voluntad y la acción corporal no hay nexo causal alguno: pues son inmediatamente *idénticos* y su aparente diversidad se debe únicamente a que aquí una y la misma cosa es percibida en dos formas cognoscitivas distintas, la interna y la externa. — El querer real, en efecto, es inseparable del obrar, y un acto de voluntad en el sentido estricto es solo aquel que está sellado por la acción. En cambio, las meras resoluciones de la voluntad son, hasta su realización, simples propósitos y por lo tanto asunto exclusivo del intelecto: en cuanto tales, tienen su asiento únicamente en el cerebro y no son más que cálculos acabados de la fuerza relativa de los distintos motivos que se oponen entre sí, por lo que son altamente probables pero nunca indefectibles. En efecto, pueden resultar falsos, no solo por el cambio de las circunstancias sino también porque la estimación del

respectivo efecto de los motivos sobre la voluntad era falsa, lo cual se demuestra entonces en que el hecho traiciona el propósito: de ahí que ninguna decisión sea cierta antes de su ejecución. Así pues, *la voluntad misma* no actúa más que en el obrar, con ello en la acción muscular y, por consiguiente, en la *irritabilidad*: en estos se objetiva la verdadera *voluntad*. El cerebro es el lugar de los motivos, en donde, por medio de ellos, la voluntad se convierte en arbitrio, es decir, se determina precisamente a través de los motivos. Esos motivos son representaciones que surgen con ocasión de los estímulos externos en los órganos sensoriales y a través de las funciones cerebrales, y son elaboradas para formar conceptos y luego decidir. Cuando se produce un acto de voluntad real, esos motivos, cuyo taller es el cerebro, actúan por mediación del cerebelo sobre la médula espinal y los nervios motores que parten de ella, los cuales a su vez actúan sobre los músculos, pero únicamente como *estímulos* de su irritabilidad; porque también los estímulos galvánicos, químicos y hasta mecánicos pueden causar la misma contracción que provoca el nervio motor. Así que lo que en el cerebro era *motivo*, cuando ha llegado al músculo a través del conducto nervioso, actúa como mero *estímulo* [*Reiz*]. La sensibilidad en
sí misma | es totalmente incapaz de contraer un músculo: eso solo 282
lo puede hacer este mismo, y su capacidad para ello se denomina *irritabilidad*, es decir, *excitabilidad* [*Reizbarkeit*]: es una propiedad exclusiva del músculo, como la sensibilidad lo es del nervio. Este da al músculo el *motivo* para su contracción, pero en modo alguno es el que lo contrae mecánicamente, sino que eso se produce única y exclusivamente en virtud de la *irritabilidad*, que es una fuerza propiedad del músculo. Concebida desde fuera, esa fuerza es una *qualitas occulta* y solo la autoconciencia la revela como *voluntad*. En la cadena causal que aquí se ha expuesto someramente y que va desde el influjo del motivo externo hasta la contracción del músculo, la voluntad no aparece como su miembro último sino que es el sustrato metafísico de la irritabilidad del músculo: desempeña, pues, exactamente el mismo papel que en una cadena causal física o química desempeñan las fuerzas naturales ocultas en las que se basan los procesos y que, en cuanto tales, no han de entenderse como miembros de la cadena causal sino que prestan a todos los miembros de la misma su capacidad de actuar, tal y como lo he expuesto detalladamente en el § 26 del primer volumen. Por eso atribuiríamos también a la contracción del músculo una fuerza natural oculta de la misma clase, si no fuera porque se nos revela como *voluntad* a través de una fuente de conocimiento totalmente distinta, la autoconciencia.

Por tanto, tal como se dijo, cuando partimos de la voluntad nuestro propio movimiento muscular se nos aparece como un milagro; porque, ciertamente, desde el motivo externo hasta la acción muscular avanza una estrecha cadena causal; pero la voluntad misma no se concibe como uno de sus miembros sino como el sustrato metafísico en que se basa la posibilidad de una estimulación del músculo a través del cerebro y el nervio, como también la presente acción muscular; por eso esta no es propiamente su *efecto* sino su *fenómeno*. Como tal aparece en el mundo de la representación, que es totalmente distinto de la *voluntad* en sí misma y tiene por forma la ley de causalidad; con ello, cuando se parte de la *voluntad*, para la reflexión atenta aquel fenómeno tiene el aspecto de un milagro; pero para la investigación más profunda ofrece la más inmediata
283 certificación de la gran verdad según la cual | lo que en el fenómeno
aparece como el cuerpo y su acción es en sí mismo *voluntad*. — Si se corta el nervio motor que conduce hasta mi mano, mi voluntad ya no puede moverla. Pero eso no se debe a que la mano haya dejado de ser, como cada parte de mi cuerpo, la objetividad o la mera visibilidad de la voluntad; o, en otras palabras, a que la irritabilidad haya desaparecido. Por el contrario, se debe a que el influjo de los motivos, solo a resultas del cual puedo mover mi mano, no puede llegar a ella y actuar como estímulo en sus músculos, porque se ha interrumpido la conexión desde el cerebro hasta ella. Así que en realidad mi voluntad en esa parte se ha sustraído al influjo de los motivos. La voluntad se objetiva inmediatamente en la irritabilidad, no en la sensibilidad.

A fin de prevenir todos los equívocos sobre este importante punto, en especial aquellos que proceden de la fisiología puramente empírica, quisiera analizar algo más a fondo todo el proceso. — Mi teoría sostiene que todo el cuerpo es la voluntad misma que se presenta en la intuición del cerebro y, en consecuencia, ingresa en sus formas cognoscitivas. De aquí se sigue que la voluntad está presente por igual en todo el cuerpo, según es manifiestamente el caso; porque las funciones orgánicas son obra suya, no en menor medida que las animales. ¿Pero cómo se concilia con esto el que las acciones *voluntarias*, que son las exteriorizaciones más innegables de la voluntad, procedan claramente del *cerebro* y solo después, a través de la médula, lleguen a las raíces nerviosas que finalmente mueven los miembros y cuya paralización o sección suprime la posibilidad del movimiento voluntario? Según ello, se debería pensar que la voluntad, igual que el intelecto, tiene su sede únicamente en el cerebro y, como aquel, es una mera función cerebral.

Pero eso no es así, sino que todo el cuerpo es y sigue siendo la representación de la voluntad en la intuición, o sea, la voluntad misma intuida objetivamente gracias a las funciones cerebrales. Mas aquel proceso que se da en los actos de voluntad se debe a que esta, que según mi teoría se manifiesta en todos los fenómenos de la naturaleza incluidos los vegetales e inorgánicos, en el cuerpo huma-
no y animal aparece como una *voluntad consciente*. | Mas una 284
conciencia es esencialmente uniforme y requiere siempre un punto central de unidad. La necesidad de la conciencia, tal y como he expuesto con frecuencia, tiene su causa en que, a resultas de la elevada complicación y de las variadas necesidades de un organismo, los actos de su voluntad tienen que estar dirigidos por *motivos* y no ya, como en los grados inferiores, por meros estímulos. A esos efectos, ha de presentarse provisto de una conciencia cognoscente, es decir, de un intelecto, como medio y lugar de los motivos. Intuido objetivamente, ese intelecto se presenta en la forma del cerebro y sus órganos dependientes, esto es, la médula espinal y los nervios. Es en él donde, con ocasión de las impresiones externas, nacen las representaciones que se convierten en motivos para la voluntad. Pero en el intelecto *racional* aquellas experimentan además una elaboración ulterior por medio de la reflexión y la meditación. Así pues, tal intelecto tiene que unificar en *un* punto todas las impresiones, así como la elaboración que de ellas realizan sus funciones, para formar intuiciones o bien conceptos; ese punto se convierte, por así decirlo, en el foco de todos sus rayos. Y todo ello, para que surja aquella *unidad* de la conciencia que es el yo *teórico*, el soporte de toda la conciencia, dentro de la cual se presenta como idéntico con el yo *volente*, del que no es sino una mera función cognoscitiva. Aquel punto de unidad de la conciencia o yo teórico es la unidad sintética de la apercepción kantiana en la que se ensartan todas las representaciones como en un collar de perlas, y gracias al cual el «yo pienso», en cuanto hilo del collar, «tiene que poder acompañar todas nuestras representaciones»[3]. — Así pues, ese lugar común de los motivos, donde se produce su aparición en el foco unitario de la conciencia, es el cerebro. En la conciencia irracional, aquellos son simplemente intuidos, en la *racional* son esclarecidos mediante conceptos, esto es, pensados y comparados *in abstracto*; a partir de aquí, la voluntad decide conforme a su carácter individual e inmutable y así surge la *resolución*, que a partir de ese momento, a través
del cerebelo, la médula y las raíces nerviosas, | pone en movimiento 285

3. Véase p. 314 [p. 319]. [N. *de la T.*]

los miembros exteriores. Pues, si bien la voluntad está inmediatamente presente también en esos miembros en cuanto son sus meros fenómenos, cuando tiene que moverse por *motivos* o por reflexión requiere todo ese aparato para captar las representaciones y convertirlas en motivos, conforme a los cuales sus actos aparecen aquí como resoluciones; ocurre igual que con la nutrición de la sangre mediante el quilo[4], que necesita un estómago y unos intestinos en los que se prepara, y luego corre hacia ella a través del *ductus thoracicus*, que tiene aquí el mismo papel que la médula espinal allá. — El asunto se puede comprender de la forma más clara y general así: la voluntad está inmediatamente presente en forma de irritabilidad en todas las fibras musculares del cuerpo, como un continuo impulso a la actividad en general. Pero para que ese impulso se realice, es decir, se exteriorice como movimiento, ese movimiento, precisamente en cuanto tal, habrá de tener una dirección: mas esa dirección tiene que estar *determinada* por algo: es decir, necesita una guía: esa guía es el sistema nervioso. Pues a la mera irritabilidad, tal y como se halla en las fibras musculares siendo voluntad pura, le resultan indiferentes todas las direcciones: así que no se determina por ninguna sino que es como un cuerpo del que se tira con la misma fuerza en todos los sentidos: se queda parado. Al añadirse la actividad nerviosa como motivo (en los movimientos reflejos como estímulo), la fuerza impulsora, es decir, la irritabilidad, toma una determinada dirección y produce entonces los movimientos. — Sin embargo, aquellos actos de voluntad manifiestos que no precisan de motivos, y así tampoco de la conversión de meros estímulos en representaciones por parte del cerebro, sino que son resultado inmediato de los estímulos, en su mayor parte internos, constituyen los movimientos reflejos que parten de la médula espinal; así, por ejemplo, los espasmos y convulsiones, en los que la voluntad actúa sin participación del cerebro. De manera análoga, la voluntad activa la vida orgánica precisamente a base de estímulos nerviosos que no nacen del cerebro. En efecto, la voluntad se manifiesta en cada músculo como irritabilidad, estando así por sí misma en situación de contraerlo; pero solo *en general*: para que se produzca una determinada contracción en un momento dado hace falta, como
286 en todo, una causa, que en este caso tendrá que ser un estímulo. | Este lo proporciona siempre el nervio que llega hasta el músculo. Si

4. Líquido formado por linfa y sustancias grasas que se absorben en el intestino, y que es transportado por los vasos quilíferos. [*N. de la T.*]

ese nervio está conectado con el cerebro, entonces la contracción es un acto de voluntad consciente, es decir, se realiza a raíz de motivos que han nacido en el cerebro como representaciones resultantes de un influjo *externo*. Si el nervio *no* está conectado con el cerebro sino con el *sympathicus maximus*, entonces la contracción es involuntaria e inconsciente, es un acto al servicio de la vida orgánica; y el estímulo nervioso para él está ocasionado por un influjo *interno*, por ejemplo, por la presión del alimento ingerido sobre el estómago, o del quimo sobre los intestinos, o de la corriente sanguínea sobre las paredes cardíacas: es, según ello, digestión, o *motus peristalticus*, o latido cardíaco, etc.

Si retrocedemos un paso en este proceso, nos encontramos con que los músculos son el producto de la sangre y el resultado de su condensación, e incluso en cierta medida son únicamente sangre solidificada, algo así como coagulada o cristalizada; pues han asimilado en sí mismos casi sin cambio el material fibroso (fibrina, *cruor*) y el colorante (Burdach, *Fisiología*, vol. 5, p. 686). Mas no se puede suponer que la fuerza que ha formado el músculo a partir de la sangre sea distinta de la que después, en forma de irritabilidad, lo mueve a partir del estímulo nervioso generado por el cerebro; ahí es donde aquella se manifiesta a la autoconciencia como lo que denominamos *voluntad*. Además, la estrecha conexión entre la sangre y la irritabilidad se demuestra en que, cuando debido a una disfunción de la circulación menor una parte de la sangre retorna sin oxidar al corazón, la irritabilidad se vuelve enseguida inusualmente débil, como ocurre en los batracios. También el movimiento de la sangre, como el de los músculos, es autónomo y originario, no necesita como la irritabilidad el influjo nervioso y es independiente del corazón, tal y como lo evidencia con la mayor claridad la circulación de retorno a través de las venas hasta el corazón; porque en esta no está propulsada, como en la circulación arterial, por una *vis a tergo*[5]; y también todas las demás explicaciones mecánicas, como acaso la de una fuerza de succión en el ventrículo derecho, se quedan demasiado cortas (véase Burdach, *Fisiología*, vol 4, § 763, y Rösch, *Sobre el | significado de la sangre*, pp. 11 ss.). Es curioso ver 287
cómo los franceses, que no conocen nada más que fuerzas mecánicas, disputan entre sí con razones insuficientes por ambos bandos, y cómo *Bichat* atribuye la circulación de retorno por las venas a la presión de las paredes de los vasos capilares y *Magendie*, por el

5. [Fuerza que impulsa desde detrás.]

contrario, al impulso del corazón que todavía sigue actuando (*Précis de physiologie par Magendie*, vol 2, p. 389). Que la corriente sanguínea es independiente del sistema nervioso, al menos del cerebral, lo atestiguan los fetos, que (según la fisiología de *Müller*) tienen circulación sanguínea sin tener cerebro ni médula espinal. Y también *Flourens* dice: *Le mouvement du coeur, pris en soi, et abstraction faite de tout ce qui n'est pas essentiellement lui, comme sa durée, sa régularité, son énergie, ne dépend ni immédiatement ni coinstantanément, du système nerveux central, et conséquemment c'est dans tout autre point de ce système que dans les centres nerveux, eux-mêmes, qu'il faut chercher le principe primitif et immédiat de ce mouvement*[6] (*Annales des sciences naturelles p. Audouin et Brongniard*, 1828, vol. 13). También *Cuvier* dice: *La circulation survit à la déstruction de tout l'encéphale et de toute la moëlle épiniaire*[7] (*Mém. de l'acad. d. sc.*, 1823, vol. 6; *Hist. de l'acad. p. Cuvier*, p. CXXX [*sic*]). *Cor primum vivens et ultimum moriens*[8], dice *Haller*. El latido del corazón es lo último que se detiene en la muerte. — Los mismos vasos los ha formado la sangre; pues esta aparece en el embrión antes que ellos: son los caminos que toma libremente, que va trillando y que finalmente se condensan y cercan poco a poco; así lo ha enseñado ya *Kaspar Wolff*, en *Teoría de la generación*, § 30-35. También el movimiento del corazón, inseparable del de la sangre, y aun cuando esté motivado por la necesidad de enviar sangre a los pulmones, es originario en cuanto independiente del sistema nervioso y la sensibilidad, tal y como lo ha expuesto detalladamente *Burdach*. «En el corazón —afirma— aparece, con el máximo de irritabilidad, un mínimo de sensibilidad» (*l. c.*, § 769). El corazón pertenece tanto al sistema muscular como al sanguíneo y vascular; en esto se hace patente que ambos están estrechamente relacionados e incluso constituyen un todo. Puesto que la *voluntad*
288 es el sustrato metafísico de la fuerza que mueve los músculos, | o
sea, de la irritabilidad, también ha de serlo de *aquella* en la que se basa la circulación y la formación de la sangre, por medio de la cual se produce el músculo. Además, la circulación arterial determina la forma y tamaño de todos los miembros: en consecuencia, toda la forma del cuerpo está determinada por la corriente sanguínea. Y así como la sangre nutre todas las partes del cuerpo, también, en cuanto flujo originario del organismo, lo ha generado y formado a partir de sí misma; y la nutrición de las partes, que constituye claramente la principal función de la sangre, es solo la continuación de aquella originaria generación de las mismas. Esta verdad se encuentra analizada a fondo y de forma excelente en el escrito de *Rösch* antes citado: *Sobre el significado de la sangre*, 1839. Muestra que la sangre es el elemento originariamente vivo y la fuente tanto de la existencia como de la manutención de todas las partes; que a partir de ella se han desgajado todos los órganos y al mismo tiempo, como rector de sus funciones, el sistema nervioso que preside ordenando y dirigiendo la vida de las partes internas en su aspecto *plástico* y la relación con el mundo externo en su aspecto *cerebral*. «La sangre —dice en la página 25— era carne y nervio al mismo tiempo, y en el mismo instante en que el músculo se separó de ella, quedó también el nervio separado y frente a la carne.» Aquí se entiende por sí mismo que la sangre, antes de que se hayan separado de ella las partes sólidas, tiene una naturaleza algo diferente que después: entonces, como indica *Rösch*, es un fluido caótico, animado y viscoso, algo así como una emulsión orgánica en la que están contenidas *implicite* todos los elementos posteriores: y tampoco es de color rojo al principio. Esto elimina la objeción que se podría extraer del hecho de que el cerebro y la médula espinal comienzan a formarse antes de que la circulación de la sangre sea visible y surja el corazón. En este sentido dice *Schultz* (*Sistema de la circulación*, p. 297): «No creemos que sea viable la opinión de *Baumgärtner* de que el sistema nervioso se formó antes que la sangre; porque *Baumgärtner* calcula el nacimiento de la sangre únicamente a partir de la formación de los glóbulos, mientras que ya mucho antes, en el
embrión y en la serie animal, | aparece la sangre en forma de puro 289
plasma». La sangre de los invertebrados nunca toma el color rojo; y no por eso negamos que la tengan, como hace Aristóteles. — Merece la pena observar que, según el informe de Justinus *Kerner* (*Historia de dos sonámbulos*, p. 78) una sonámbula con un alto grado de lucidez afirma: «Estoy tan hondo dentro de mí como alguien haya podido alguna vez penetrar en sí mismo: la fuerza de mi vida terrestre me parece tener su origen en la sangre que, corriendo por las venas a través de los nervios, la transmite a todo el

6. [«El movimiento del corazón, tomado en sí mismo y hecha abstracción de todo lo que no es esencialmente él, como su duración, su regularidad, o su energía, no depende ni inmediata ni mediatamente del sistema nervioso central; y, en consecuencia es en un lugar de ese sistema totalmente distinto de los centros nerviosos mismos donde hay que buscar el principio primitivo e inmediato de ese movimiento», Flourens, *Annales des sciences naturelles*, 1828, vol. 13, p. 88.]

7. [«La circulación sobrevive a la destrucción de todo el encéfalo y de toda la médula espinal», Cuvier, *Mémoire de l'Academie des sciences*, 1823, vol. 6, *Histoire de l'Academie*, p. CXXXIII.]

8. [El corazón es el primero que vive y el último que muere.]

cuerpo, pero la parte más noble la comunica, por encima de sí misma, al cerebro».

De todo esto resulta que la voluntad se objetiva de la manera más inmediata en la *sangre*, que originariamente produce y forma el organismo, lo completa con el crecimiento y después lo conserva permanentemente, tanto mediante la renovación de todas las partes como mediante producción extraordinaria de las que acaso estén dañadas. El primer producto de la sangre son sus vasos, luego los músculos, en cuya irritabilidad la voluntad se manifiesta a la autoconciencia, y con ellos el corazón, a la vez vaso y músculo, y que es el verdadero centro y *primum mobile* de toda la vida. Pero para la vida y conservación individual en el mundo externo la voluntad necesita dos sistemas auxiliares: *uno*, para dirigir y ordenar su actividad interna y externa, y *otro*, para renovar continuamente la masa de la sangre; es decir, un sistema rector y otro conservador. Por eso produce el sistema nervioso y el visceral: así, a las *functiones vitales*, que son las originarias y esenciales, se asocian subsidiariamente las *functiones animales* y las *functiones naturales*. Por consiguiente, en el *sistema nervioso* la voluntad se objetiva solo mediata y secundariamente, en la medida en que aquel aparece como un mero órgano auxiliar, como una organización mediante la cual la voluntad llega al conocimiento de los motivos internos y externos a partir de los cuales se ha de exteriorizar conforme a sus fines: los *internos* los recibe en forma de meros estímulos el sistema nervioso *plástico*, o sea, el nervio simpático, ese *cerebrum abdominale*; y la voluntad
290 reacciona sobre el terreno, sin conciencia cerebral; los *externos* | los recibe el *cerebro* en forma de *motivos* y la voluntad reacciona a ellos mediante acciones conscientes dirigidas hacia fuera. De este modo, todo el sistema nervioso constituye algo así como la antena de la voluntad que esta extiende hacia dentro y hacia fuera. Los nervios cerebrales y medulares se dividen desde su raíz en sensibles y motores. Los sensibles reciben de fuera los avisos que se reúnen en el foco del cerebro y son allí elaborados; de ahí nacen las representaciones, ante todo como motivos. Mas los nervios motores, como mensajeros, notifican el resultado de la función cerebral al músculo, en el cual este actúa como estímulo y cuya irritabilidad constituye el fenómeno inmediato de la voluntad. Es de suponer que los nervios plásticos se dividen igualmente en sensibles y motores, si bien en una escala inferior. — El papel que juegan los ganglios en el organismo hemos de considerarlo como una función cerebral en pequeño, con lo que la una sirve de explicación a la otra. Los ganglios se ubican en todos los lugares donde las funciones orgánicas del siste-

ma vegetativo precisan una vigilancia. Es como si a la voluntad no le bastase ahí con su acción directa y simple para lograr sus fines, sino que necesitara dirigirla y controlarla; igual que cuando en una tarea a uno no le es suficiente su mera memoria natural sino que tiene siempre que anotar todo lo que hace. Para el interior del organismo basta a estos efectos con los simples nudos nerviosos, precisamente porque todo sucede dentro de su propio terreno. En cambio, para el exterior se necesita una muy complicada organización del mismo tipo: tal es el cerebro con sus antenas, los nervios sensoriales, que extiende hasta el mundo exterior. Pero cuando se trata de casos sencillos, ni siquiera en los órganos que comunican con ese gran centro nervioso es necesario llevar el asunto a las instancias superiores, sino que una inferior basta para disponer lo necesario: tal instancia es la médula espinal en los movimientos reflejos descubiertos por *Marshal Hall*, como el estornudo, el bostezo, el vómito, la segunda parte de la deglución, entre otros. La voluntad misma está presente en todo el organismo, ya que este es su mera visibilidad: el sistema nervioso existe simplemente para posibilitar una *dirección*
de su actuar mediante un control | del mismo; algo así como para 291
servir a la voluntad de espejo para que vea lo que hace, igual que para afeitarnos nos servimos de uno. De este modo, surgen en el interior pequeños sensorios para las tareas especiales y simples: los ganglios: pero el sensorio principal, el cerebro, es el magno e ingenioso aparato para las complicadas y variadas tareas referidas al mundo externo, que cambia de forma incesante e irregular. En aquellos puntos del organismo en que los nervios confluyen en un ganglio, existe en cierta medida un animal propio y separado que a través del ganglio posee una clase de conocimiento débil, cuya esfera está limitada a esa parte de la que proceden inmediatamente esos nervios. Pero lo que hace esas partes capaces de tal cuasi-conocimiento es claramente la *voluntad*, y ni siquiera somos capaces de pensarlo de otra manera. En eso se basa la *vita propria* de cada parte, como también el que en los insectos, que en lugar de médula espinal poseen un cordón nervioso con ganglios a distancias regulares, cada parte tenga la capacidad de vivir días después de separarse de la cabeza y del resto del tronco; y, finalmente, también las acciones que no están motivadas en última instancia por el cerebro, es decir, el instinto y el impulso artesanal. *Marshal Hall*, cuyo descubrimiento de los movimientos reflejos mencioné antes, nos ha ofrecido en él una *teoría de los movimientos involuntarios* propiamente dicha. Parte de ellos son normales o fisiológicos: a estos pertenecen la oclusión de los orificios de entrada y salida del cuerpo, es decir,

de los *sphincteres vesicae et ani* (que parten de los nervios medulares), de los párpados en el sueño (del quinto par nervioso), de la laringe (del nervio vago) cuando los alimentos pasan por delante de ella o pretende introducirse anhídrido carbónico; luego está la deglución a partir de la faringe, el bostezo, el estornudo, la respiración (en el sueño por completo y en la vigilia parcialmente), y finalmente la erección, la eyaculación, la concepción, etc: otra parte son anormales o patológicos: a estos pertenecen el tartamudeo, el sollozo, el vómito, como también los espasmos y convulsiones de todo tipo, sobre todo en la epilepsia, el tétanos y la hidrofobia; las contracciones suscitadas por un estímulo eléctrico o de otro tipo y producidas sin sensibilidad ni conciencia en miembros paralizados,
292 es decir, desconectados del | cerebro; las convulsiones en animales decapitados; y, por último, todos los movimientos y acciones en niños nacidos sin cerebro. Todos los espasmos son una rebelión de los nervios de los miembros contra la soberanía del cerebro: en cambio, los movimientos reflejos normales son la legítima autonomía de los funcionarios subordinados. Todos esos movimientos son, pues, involuntarios, ya que no parten del cerebro y no se producen por motivos sino por meros estímulos. Los estímulos que dan lugar a ellos llegan solo hasta la médula espinal o hasta la *medulla oblongata* y desde ahí se produce inmediatamente la reacción que causa el movimiento. La misma relación que tiene el cerebro con el motivo y la acción, la tiene la médula espinal con aquellos movimientos involuntarios; y lo que es a aquel el *sentient and voluntary nerv*, es a esta el *incident and motor nerv*. Sin embargo, en uno como en otro caso el verdadero motor es la *voluntad*; lo cual resulta tanto más evidente cuanto que los músculos movidos involuntariamente son, en gran parte, los mismos que en otras circunstancias son movidos por el cerebro en las acciones voluntarias, cuyo *primum mobile* nos es íntimamente conocido como *voluntad* a través de la autoconciencia. El excelente libro *On the diseases of the nervous system*, de *Marshal Hall*, es especialmente indicado para esclarecer la distinción entre voluntariedad y voluntad, y confirmar la verdad de mi teoría.

A fin de ilustrar todo lo dicho aquí, recordemos ahora el nacimiento de un organismo que es más accesible a nuestra observación. ¿Quién forma el pollito en el huevo? ¿Acaso una fuerza y un arte que procede de fuera y atraviesa el cascarón? ¡No! El pollito se hace a sí mismo, y precisamente la fuerza que ejecuta y acaba esa obra en extremo complicada, bien calculada y conveniente, cuando está lista rompe el cascarón y sigue llevando a cabo, bajo el nombre

de *voluntad*, todas las acciones exteriores del pollo. Ambas cosas a la vez no podía hacerlas: antes, ocupada con la elaboración del organismo, no prestaba atención hacia fuera. Pero después de que aquel está terminado, comienza a hacerlo bajo la dirección del cerebro y sus antenas, los sentidos, que son un instrumento dispuesto de antemano para ese fin, | cuyo servicio no comienza hasta que 293
se despierta en la autoconciencia como intelecto; este es la linterna que guía los pasos de la voluntad, su ἡγεμονικόν[9], y a la vez el soporte del mundo exterior objetivo, por muy limitado que sea el horizonte de este en la conciencia de un pollo. Pero lo que ese pollo sea capaz de hacer ahora en el mundo externo con la mediación de ese órgano, en cuanto mediado por algo secundario será infinitamente más insignificante que lo que hizo en su origen: pues se hizo a sí mismo.

Antes hemos llegado a conocer el sistema nervioso cerebral como un *órgano auxiliar* de la voluntad en el que esta, por lo tanto, se objetiva *secundariamente*. El sistema cerebral, aunque no interviene directamente en el ámbito de las funciones vitales del organismo sino que solo dirige sus relaciones externas, tiene por base el organismo y es alimentado por él en pago de sus servicios; y así como la vida cerebral o animal ha de considerarse como un producto de la vida orgánica, del mismo modo el cerebro y su función cognoscitiva, o sea, el intelecto, pertenece mediata y secundariamente al fenómeno de la *voluntad*: también en él se objetiva la voluntad y, por cierto, como voluntad de percibir el mundo externo, es decir, como un *querer conocer*. Por lo tanto, por muy grande y fundamental que sea en nosotros la diferencia entre el querer y el conocer, el sustrato último de ambos sigue siendo el mismo, la *voluntad* como ser en sí de todo el fenómeno: mas el conocer, el intelecto que en la autoconciencia se nos presenta como secundario, no ha de verse solo como su accidente sino también como su obra, y así hay que referirlo de nuevo a ella a través de un rodeo. Así como fisiológicamente el intelecto se muestra como la función de un órgano corporal, desde el punto de vista metafísico hay que considerarlo como una obra de la voluntad, cuya objetivación o visibilidad es la totalidad del cuerpo. Así pues, la voluntad de *conocer*, intuida objetivamente, es el cerebro; igual que la voluntad de *andar*, intuida objetivamente, es el pie; la voluntad de *asir*, la mano; la voluntad de *digerir*, el estómago; de *procrear*, los genitales, etc. Toda esa objetivación existe en último término solo para el cerebro,

9. [Principio rector o guía.]

como su intuición: en este se presenta la voluntad como cuerpo
294 orgánico. Pero, en la medida en que | el cerebro *conoce*, no es él mismo conocido sino que es el *cognoscente*, el sujeto de todo conocimiento. Y en tanto que *es conocido* en la intuición objetiva, es decir, en la conciencia de *otras cosas*, o sea, secundariamente, pertenece a la objetivación de la voluntad como órgano del cuerpo. Pues todo el proceso es el *autoconocimiento de la voluntad*, parte de ella y a ella vuelve, constituyendo lo que *Kant* denominó el *fenómeno* en oposición a la cosa en sí. Por lo tanto, lo *conocido, lo que se convierte en representación*, es la *voluntad*: y esa representación es lo que llamamos el *cuerpo*, el cual existe como un ser que se extiende en el espacio y se mueve en el tiempo únicamente por medio de las funciones del cerebro, o sea, solo en él. En cambio, lo que *conoce*, lo que *posee aquella representación*, es el *cerebro* que, sin embargo, no se conoce a sí mismo sino que es consciente de sí únicamente como intelecto, es decir, como *cognoscente* solo subjetivamente. Lo que visto desde dentro es la facultad de conocer es, visto desde fuera, el cerebro. Ese cerebro es una parte de aquel cuerpo, ya que él mismo pertenece a la objetivación de la *voluntad*; en concreto, su *querer conocer*, su dirección hacia el mundo externo, está objetivada en él. Por consiguiente, el cerebro, y con él el intelecto, está inmediatamente condicionado por el cuerpo, y este a su vez por el cerebro, pero solo mediatamente, como ser espacial y corpóreo dentro del mundo de la intuición, y no en sí mismo, es decir, en cuanto voluntad. Todo el conjunto es, en último término, voluntad que se convierte a sí misma en representación y constituye aquella unidad que designamos como «yo». El cerebro mismo, en la medida en que *es representado* —es decir, en la conciencia de las otras cosas y, por tanto, secundariamente—, no es sino representación. Pero en sí mismo y en cuanto *representa*, es la voluntad, porque esta es el sustrato real de todo el fenómeno: su querer conocer se objetiva en la forma del cerebro y sus funciones. — Podemos tomar la pila voltaica como ejemplo imperfecto, pero en cierta medida ilustrativo de la esencia del fenómeno humano tal y como aquí la consideramos: los metales y el fluido serían el cuerpo; la acción química, en cuanto base de toda la acción, sería la volun-
295 tad; y la tensión eléctrica resultante de ahí y que | produce la descarga y la chispa, el intelecto. Pero *omne simile claudicat*[10].

En la patología más reciente ha prevalecido la visión *fisiátrica*, según la cual las enfermedades mismas son un proceso curativo de

10. [Todo símil cojea.]

la naturaleza, que ella inicia para eliminar algún desorden arraigado en el organismo mediante la superación de sus causas; en él, y dentro de la batalla decisiva o la crisis, o bien sale vencedora y logra su fin, o bien sucumbe. Esa visión obtiene toda su racionalidad únicamente desde nuestro punto de vista que reconoce la *voluntad* en la fuerza vital, presente aquí en la forma de *vis naturae medicatrix*. Ella fundamenta todas las funciones orgánicas en el estado de salud; pero en este caso, al aparecer desórdenes que amenazan toda su obra, se reviste de un poder dictatorial para reprimir las potencias rebeldes con medidas extraordinarias y operaciones totalmente anormales (las enfermedades), y reconducir todo a su cauce. En cambio, es una burda equivocación sostener que la *voluntad misma* está enferma, tal y como expresa reiteradamente *Brandis* en los pasajes de su libro *Sobre la aplicación del frío* citados en la primera sección de mi tratado *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Si lo analizo y al mismo tiempo observo que en su primer libro *Sobre la fuerza vital*, *Brandis* no muestra tener ni idea de que esa fuerza en sí es la *voluntad*, sino que más bien dice en la página 13: «Es imposible que la fuerza vital sea el ser que conocemos únicamente a través de nuestra conciencia, ya que la mayoría de los movimientos se producen inconscientemente. La afirmación de que ese ser, del que no conocemos más carácter que la conciencia, actúe aun sin ella en los cuerpos es cuando menos arbitraria e indemostrada»; y en la página 14: «A mi parecer, la objeciones de Haller contra la opinión de que todo movimiento vital es efecto del alma son irrefutables»; y si además tengo en cuenta que su libro *Sobre la aplicación del frío*, en el que la voluntad aparece de golpe tan claramente como fuerza vital, lo escribió siendo septuagenario, una edad en la que nadie ha concebido por primera vez pensamientos originales; — y si | 296
considero que él precisamente se sirve de mi expresión «Voluntad y representación», y no de «facultad de desear y de conocer», mucho más utilizada en los otros autores: entonces, y en contra de mi anterior suposición, tengo ahora el convencimiento de que él ha tomado de mí su pensamiento fundamental y lo ha silenciado con la honradez hoy usual en el mundo culto. En la segunda edición del escrito *Sobre la voluntad en la naturaleza*, página 14, se encuentran detalles más cercanos al respecto.

Nada más indicado para confirmar y explicar la tesis que nos ocupa en el presente capítulo, que el famoso libro de *Bichat, Sur la vie et la mort*. Sus consideraciones y las mías se apoyan mutuamente, ya que las suyas son el comentario fisiológico de las mías y estas, el comentario filosófico de aquellas; y la mejor manera de entender-

nos es leyéndonos a dos bandas. Sobre todo me refiero aquí a la primera mitad de su obra, titulada *Recherches physiologiques sur la vie*. Él basa sus análisis en la oposición entre vida *orgánica* y *animal*, correspondiente a la que yo establezco entre voluntad e intelecto. Quien se fije en el espíritu y no en la letra, no se dejará inducir a error por el hecho de que él adscriba la voluntad a la vida animal; pues por ella entiende, como es usual, únicamente el arbitrio consciente que procede del cerebro y en el que, no obstante, tal como se ha mostrado, no existe un querer real sino una mera reflexión y cálculo de los motivos cuya conclusión o *facit*[11] aparece al final como acto de voluntad. Todo lo que yo adscribo a la *voluntad* propiamente dicha se lo adjudica él a la vida *orgánica*, y todo lo que yo concibo como *intelecto* es en él vida *animal*: esta tiene para él su sede solo en el cerebro y sus anexos; aquella, en cambio, en todo el resto del organismo. La permanente oposición que él demuestra entre ambas se corresponde con la que para mí existe entre voluntad e intelecto. En cuanto anatomista y fisiólogo, él parte de lo objetivo, es decir, de la conciencia de las otras cosas; yo, en cuanto filósofo, de lo subjetivo, de la autoconciencia: y ahí es una alegría el
297 ver cómo avanzamos en armonía, igual que dos voces a dúo | aunque cada uno deje oír algo distinto. Por eso, quien quiera entenderme que lo lea a él; y quien quiera comprenderle a él más a fondo de lo que él mismo se comprendió, que me lea a mí. En el artículo 4, *Bichat* nos muestra que la vida *orgánica* comienza antes y se extingue después que la *animal*; por consiguiente, y dado que esta descansa durante el sueño, aquella dura casi el doble; luego, en los artículos 8 y 9, afirma que la vida orgánica desarrolla perfectamente todas sus funciones de manera inmediata y por sí misma, sin embargo la animal necesita un prolongado ejercicio y educación. Pero lo más interesante está en el sexto capítulo, donde expone que la vida *animal* está totalmente limitada a las operaciones intelectuales y por eso se desarrolla fría y desinteresadamente, mientras que los afectos y pasiones tienen su asiento en la *orgánica*, si bien los motivos de aquellos se encuentran en la vida animal, es decir, en la cerebral: aquí tiene diez páginas deliciosas que me gustaría copiar en su totalidad. En la página 50 dice: *Il est sans doute étonnant, que les passions n'ayent jamais leur terme ni leur origine dans les divers organes de la vie animale; qu'au contraire les parties servant aux fonctions internes, soient constamment affectées par elles, et même les déterminent suivant l'état où elles se trouvent. Tel est cependant*

11. «Hace». Refiriéndose al resultado total del cálculo. [*N. de la T.*]

ce que la stricte observation nous prouve. Je dis d'abord que l'effet de toute espèce de passion, constamment étranger à la vie animale, est de faire naître un changement, une altération quelconque dans la vie organique[12]. Después explica cómo actúa sobre la circulación sanguínea y el pulso cardíaco la ira, luego la alegría y finalmente el miedo; a partir de aquí, expone cómo los pulmones, el estómago, los intestinos, el hígado, las glándulas y el páncreas son afectados por aquellas y por otras agitaciones anímicas afines, y cómo la pena disminuye la nutrición; y luego cómo la vida animal, es decir, cerebral, permanece incólume a todo eso y prosigue tranquila su curso. Se refiere también al hecho de que nosotros, para indicar las operaciones intelectuales, nos llevamos la mano a la cabeza y, en cambio, nos la ponemos sobre el corazón, el estómago o los intestinos cuando queremos expresar nuestro amor, alegría, tristeza u odio; y observa que sería un mal actor quien se tocara la cabeza al hablar de su aflicción y | el pecho cuando se tratara de su esfuerzo 298
intelectual; también afirma que, mientras las personan doctas localizaban la supuesta alma en la cabeza, las gentes del pueblo designaban siempre con acertadas expresiones la distinción que sentían entre el intelecto y las afecciones de la voluntad: pues, por ejemplo, hablan de una cabeza capaz, vacilante, eminente y, sin embargo, dicen: un buen corazón, un corazón sensible; o también: «el odio hierve en mis venas, me agita la bilis; me saltan de alegría las entrañas; los celos envenenan mi sangre», etc. *Les chants sont le langage des passions, de la vie organique, comme la parole ordinaire est celui de l'entendement, de la vie animale: la déclamation tient le milieu, elle anime la langue froide du cerveau, par la langue expressive des organes intérieurs, du coeur, du foie, de l'estomac, etc.*[13] Su resultado es: *La vie organique est le terme où aboutissent, et le centre d'où partent les passions*[14]. Nada es más apropiado que este

12. [Es, sin duda, asombroso que las pasiones no tengan nunca su término ni su origen en los diversos órganos de la vida animal; sino que, al contrario, las partes que sirven a las funciones internas sean constantemente afectadas por ellas y que incluso las determinen según el estado en el que ellas se encuentran. Tal es, sin embargo, lo que la estricta observación nos demuestra. Yo digo, en primer lugar, que el efecto de todo tipo de pasión, siempre extraña a la vida animal, es producir un cambio, una alteración cualquiera en la vida orgánica.]

13. [«Los cantos son el lenguaje de las pasiones, de la vida orgánica, como la palabra común es el del entendimiento, de la vida animal: la declamación ocupa el lugar intermedio, anima el frío lenguaje del cerebro por medio del expresivo lenguaje de los órganos interiores, del corazón, del hígado, del estómago» (p. 68).]

14. [«La vida orgánica es el término en el que desembocan y el centro del que parten las pasiones» (p. 71).]

excelente y profundo libro para confirmar y esclarecer que el cuerpo es la *voluntad* misma corporeizada (es decir, intuida mediante las funciones cerebrales del tiempo, el espacio y la causalidad); de donde se sigue que la voluntad es lo primario y originario, y en cambio el intelecto, en cuanto mera función cerebral, lo secundario y derivado. Pero lo más admirable y lo que más me regocija del curso de pensamiento de *Bichat* es lo siguiente: que ese gran anatomista, por la vía de sus consideraciones puramente fisiológicas, ha alcanzado incluso a explicar la inmutabilidad del *carácter moral* a partir del hecho de que solo la vida *animal*, o sea, la función cerebral, está sometida al influjo de la educación, la práctica, la formación y la costumbre, mientras que el *carácter moral* pertenece a la vida *orgánica* que no es modificable desde fuera, es decir, a las partes restantes. No puedo resistirme a reproducir el pasaje: está en el artículo 9, § 2: *Telle est donc la grande différence des deux vies de l'animal* (vida cerebral o animal y vida orgánica) *par rapport à l'inégalité de perfection des divers systèmes de fonctions, dont chacune résulte; savoir, que dans l'une la prédominance ou l'infériorité d'un système, relativement aux autres, tient presque toujours à l'activité ou à l'inertie plus grandes de ce systéme, à*
299 *l'habitude | d'agir ou de ne pas agir; que dans l'autre, au contraire, cette prédominance ou cette infériorité sont immédiatement liées à la texture des organes, et jamais à leur éducation. Voilà pourquoi le tempérament physique et le* caractère moral *ne sont point susceptibles de changer par l'éducation, qui modifie si prodigieusement les actes de la vie animale; car, comme nous l'avons vu, tous deux* appartiennent à la vie organique. *Le caractère est, si je puis m'exprimer ainsi, la physionomie des passions; le tempérament est celle des fonctions internes: or les unes et les autres étant toujours les mêmes, ayant une direction que l'habitude et l'exercice ne dérangent jamais, il est manifeste que le tempérament et le caractère doivent être aussi soustraits à l'empire de l'éducation. Elle peut modérer l'influence du second, perfectionner assez le jugement et la réflexion, pour rendre leur empire supérieur au sien, fortifier la vie animale, afin qu'elle résiste aux impulsions de l'organique. Mais vouloir par elle dénaturer le caractère, adoucir ou exalter les passions dont il est l'expression habituelle, agrandir ou resserrer leur sphère, c'est une entreprise analogue à celle d'un médecin qui essaierait d'élever ou d'abaisser de quelques degrés, et pour toute la vie, la force de contraction ordinaire au coeur dans l'état de santé, de précipiter ou de ralentir habituellement le mouvement naturel aux artères, et qui est nécessaire à leur action etc.* Nous *observerions à ce médecin, que la*

circulation, la respiration etc. ne sont point sous le domaine de la volonté (arbitrio), *qu'elles ne peuvent être modifiées par l'homme, sans passer à l'état maladif etc. Faisons la même observation à ceux qui croient qu'on change le caractère, et par-là même* les passions, *puisque celles-ci sont* un produit de l'action de tous les organes internes, *ou qu'elles y ont au moins spécialement leur siège*[15]. El lector familiarizado con mi filosofía se puede hacer una idea de lo inmensa que fue mi alegría cuando descubrí que las convicciones obtenidas en un campo totalmente diferente por un hombre extraordinario, tan tempranamente arrebatado del mundo, eran algo así como la prueba de cálculo de las mías.

| La verdad de que el organismo es la mera visibilidad de la voluntad se confirma especialmente en el hecho de que, cuando los perros, los gatos, los gallos y otros animales muerden con una furia muy violenta, las heridas resultan mortales e incluso, cuando proceden de un perro, pueden producir hidrofobia en el hombre herido sin que el perro esté loco ni se vuelva después. Pues la furia más patente constituye precisamente la más decidida y violenta volun- 300

15. [Tal es, pues, la gran diferencia de las dos vidas del animal (vida cerebral o animal y vida orgánica) por lo que respecta a la desigual perfección de los diversos sistemas funcionales de los que cada una resulta, a saber: que en la una el predominio o la inferioridad de un sistema en relación a los otros está sujeto casi siempre a la mayor actividad o inercia de ese sistema, a la costumbre de actuar o no actuar; y en la otra, al contrario, ese predominio o esa inferioridad están inmediatamente ligados a la textura de los órganos y nunca a su educación. He aquí la razón de que el temperamento físico y el *carácter moral* no sean susceptibles de cambiar con la educación, que modifica tan prodigiosamente los actos de la vida animal; pues, como hemos visto, ambos *pertenecen a la vida orgánica.* El carácter es, si se me permite expresarme así, la fisonomía de las pasiones; el temperamento es la de las funciones internas; al ser unas y otras siempre las mismas y tener una dirección que la costumbre y el ejercicio no perturban jamás, está claro que el temperamento y el carácter deben sustraerse también al dominio de la educación. Esta puede moderar la influencia del segundo, perfeccionar bastante el juicio y la reflexión para hacer su dominio superior al de aquel, fortalecer la vida animal a fin de que resista los impulsos de la orgánica. Pero pretender con ella desnaturalizar el carácter, dulcificar o exaltar las pasiones de las que es expresión habitual, aumentar o reducir su esfera, es una empresa análoga a la de un médico que intentara elevar o bajar en algunos grados y para toda la vida la fuerza de contracción común del corazón en estado sano, acelerar o ralentizar permanentemente el movimiento natural de las arterias que es necesario para su acción, etc. Advertiríamos a ese médico que la circulación la respiración, etc., no están bajo el dominio de la voluntad (arbitrio), que no pueden ser modificadas por el hombre sin caer en un estado de enfermedad, etc. La misma observación hacemos a los que creen que puede cambiar el carácter y a través de él, *las pasiones*, dado que estas son *un producto de la acción de todos los órganos internos*, o al menos tienen en ellos su particular asiento.]

tad de negación de su objeto: eso se manifiesta justo en que la saliva adopta momentáneamente una fuerza perniciosa que actúa, por así decirlo, mágicamente; y con ello se atestigua que la voluntad y el organismo son en verdad una misma cosa. Y esto mismo se infiere también del hecho de que un fuerte disgusto puede dar rápidamente a la leche materna un carácter tan perjudicial que el lactante muera enseguida entre convulsiones. (Most, *Sobre los medios simpatéticos*, p. 16).

Nota sobre lo dicho de Bichat

Tal y como se ha expuesto, *Bichat* ha lanzado una profunda mirada en la naturaleza humana y, como resultado de ello, ha ofrecido un análisis absolutamente admirable que pertenece a lo más hondamente pensado de la literatura francesa. No obstante, ahora, sesenta años más tarde, aparece de repente el señor *Flourens* polemizando en su escrito *De la vie et l'intelligence*; y no le da vergüenza declarar como falso, sin más rodeos, todo lo que *Bichat* ha puesto en claro sobre ese tema importante en el que fue especialista. ¿Y qué pone él sobre el tapete en su contra? ¿Contra-razones? No, contra-afirmaciones[16] y autoridades, y, por cierto, tan ilegítimas como asombrosas, a saber: Descartes ¡y Gall! En efecto, el señor Flourens es
301 cartesiano en sus creencias y para él, aún | en el año 1858, *Descartes* es «*le philosophe par excellence*». Descartes es, desde luego, un gran hombre, pero solo como pionero: en cambio, en el conjunto de sus dogmas no hay una sola palabra verdadera; y apelar a él hoy en día como autoridad es, sin más, ridículo. Pues en el siglo XIX un cartesiano en filosofía es lo que un defensor de Ptolomeo en astronomía o de Stahl en química. Mas para el Sr. Flourens los dogmas de Descartes son artículos de fe. Descartes enseñó: *les volontés sont des pensées*[17], luego es así; a pesar de que cada uno sienta en su interior que querer y pensar son tan distintos como el blanco y el negro; por eso he podido demostrarlo y explicarlo en detalle, a

16. *Tout ce qui est relatif à l'entendement appartient à la vie animale», dit Bichat, et jusque-là point de doute; «tout de qui est relatif aux passions appartient à la vie organique», — et ceci est absolument faux.* [«Todo lo relativo al entendimiento pertenece a la vida animal», dice Bichat, y hasta aquí no hay duda; «todo lo relativo a las pasiones pertenece a la vida orgánica», — y esto es absolutamente falso.] — ¡¿Cómo?! — *Decrevit Florentius magnus.* [Ha decretado el gran Florencio.]
17. [Las voliciones son pensamientos.]

fondo y siempre al hilo de la experiencia, en el capítulo décimo noveno. Pero ante todo existen para Descartes, el oráculo del señor Flourens, dos sustancias totalmente diferentes, el cuerpo y el alma: por consiguiente, dice el señor Flourens como cartesiano ortodoxo: *Le premier point est de séparer, même par les mots, ce qui est du corps de ce qui est de l'âme*[18] (I, 72). Nos enseña además que esa *âme réside uniquement et exclusivement dans le cerveau*[19] (II, 137); desde allí, y según un pasaje de Descartes, envía los *spiritus animales* como correos a los músculos, pero ella misma solo puede ser afectada por el cerebro; por eso las pasiones tienen su asiento (*siège*) en el corazón, que sí es alterado por ellas, pero su lugar (*place*) en el cerebro. Así, así habla realmente el oráculo del señor Flourens, el cual encuentra tanto placer en ello que incluso lo repite maquinalmente dos veces (II, 33 y II, 135) para vencer indefectiblemente al ignorante *Bichat*, que no conoce ni alma ni cuerpo sino solamente una vida animal y otra orgánica, y a quien él enseña condescendientemente que hay que distinguir de raíz las partes donde las pasiones tienen su *asiento* (*siègent*) de aquellas a las que *afectan*. Según esto, las pasiones *actúan* en *un* lugar mientras *están* en otro. Las cosas corpóreas suelen actuar únicamente allá donde están: pero con un alma inmaterial puede que sea otro el caso. ¿Qué pueden haberse imaginado propiamente él y su oráculo con esa distinción entre
place y *siège*, | entre *siéger* y *affecter*? — El error fundamental del 302
señor Flourens y su Descartes nace en realidad de confundir los motivos u ocasiones de las pasiones que, en cuanto representaciones, se hallan en el intelecto o el cerebro, con las pasiones mismas que, en cuanto agitaciones de la voluntad, se encuentran en todo el cuerpo, el cual (como sabemos) es la voluntad misma dada en la intuición. — La segunda autoridad del señor Flourens es, como se ha dicho, *Gall*. Al comienzo de este vigésimo capítulo (ya desde su primera edición) he dicho: «El mayor error de la frenología de *Gall* estriba en haber establecido órganos del cerebro también para las cualidades morales»[20]. Pero lo que yo censuro y rechazo es precisamente lo que el señor Flourens elogia y admira: pues él lleva en su corazón el *les volontés sont des pensées* cartesiano. Conforme a ello, dice en la página 144: *Le premier service que Gall a rendu à la* physiologie (?) *a été de rammener le moral à l'intellectuel, et de faire*

18. [La primera cuestión es separar, incluso en las palabras, lo que es del cuerpo de lo que es del alma.]
19. [Esa alma reside única y exclusivamente en el cerebro.]
20. [Página 278 (p. 286).]

voir que les facultés morales et les facultés intellectuelles sont des facultés du même ordre, et de les placer toutes, autant les unes que les autres, uniquement et exclusivement dans le cerveau[21]. En cierta medida toda mi filosofía, pero en especial el capítulo décimo noveno de este volumen, consiste en la refutación de ese error fundamental. En cambio, el señor Flourens no se cansa de celebrarlo como una gran verdad y a Gall como su descubridor: por ejemplo, en la página 147: *Si j'en étais à classer les services que nous a rendu Gall, je dirais que le premier a été de rammener les qualités morales au cerveau.* — Página 153: *Le cerveau seul est l'organe de* l'âme, *et de* l'âme *dans toute la plénitude de ses fonctions* (se ve que el *alma* simple cartesiana sigue oculta como núcleo del tema); *il est le siège de toutes les facultés morales, comme de toutes les facultés intellectuelles. — Gall a rammené le* moral *à* l'intellectuel, *il a rammené les qualités morales au même siège, au même organe, que les facultés intellectuelles*[22]. — ¡Cuánto tendríamos que avergonzarnos Bichat y yo ante tal sabiduría! Pero, hablando en serio, ¿qué puede ser más desalentador o, mejor, más indignante que ver rechazado lo correcto y pensado a fondo, y en cambio preconizado lo falso e invertido;
303 | experimentar que importantes verdades que estaban profundamente escondidas y se lograron tarde y con dificultad son de nuevo arrancadas y en su lugar se vuelven a colocar los antiguos y burdos errores tardíamente vencidos; incluso verse en la necesidad de temer que con tal procedimiento se hagan retroceder los difíciles progresos del saber humano? Pero tranquilicémonos: pues *magna est vis veritatis et praevalebit*[23].— El señor Flourens es, indiscutiblemente, un hombre de mucho mérito, pero se lo ha ganado principalmente por la vía experimental. Sin embargo, las verdades más importantes no se pueden descubrir con experimentos sino solo con reflexión y penetración. Y así, también *Bichat*, con su reflexión y su

21. [El primer servicio que Gall ha prestado a la *fisiología* (?) ha sido el de reducir lo moral a lo intelectual y hacer ver que las facultades morales y las facultades intelectuales son facultades del mismo orden, así como el situarlas todas, tanto unas como otras, única y exclusivamente en el cerebro.]

22. [«Si tuviera que clasificar los servicios que nos ha prestado Gall, diría que el primero ha sido el remitir las cualidades morales al cerebro.» Página 153: «El cerebro es el único órgano del *alma*, y del *alma* en toda la plenitud de sus funciones.» (...) «Él es el asiento de todas las facultades morales al igual que de todas las facultades intelectuales. — Gall ha reducido lo *moral* a lo *intelectual*, ha remitido las cualidades morales al mismo asiento, al mismo órgano que las facultades intelectuales.»]

23. [«Grande es la fuerza de la verdad y prevalecerá», cf. *Vulg.* III Esdras 4, 41: [...] *et omnis populus clamaverunt et dixerunt: magna veritas et praevalet.*]

mirada penetrante ha sacado a la luz una verdad que pertenece a aquellas que son inalcanzables para los esfuerzos experimentales del señor Flourens aun cuando él, como cartesiano auténtico y consecuente, siga martirizando cientos de animales hasta la muerte. Pero debería haberse dado cuenta a tiempo y pensar: «Ten cuidado, macho, que quema». Mas la osadía y suficiencia como solo las presta la superficialidad unida a una falsa arrogancia y con las que el señor Flourens intenta refutar a un pensador como *Bichat* con meras contra-afirmaciones, convicciones de vieja y autoridades fútiles, incluso a reprenderle, a dominarle y hasta a burlarse de él, tienen su origen en el ser académico y sus sillones; entronizados sobre ellos y saludándose mutuamente como *illustre confrère*[24], los señores no pueden menos que igualarse a los mejores que hayan existido, considerarse a sí mismos oráculos y, conforme a ello, decretar qué ha de ser falso y qué verdadero. Eso me mueve y me justifica a declarar abiertamente que los espíritus realmente superiores y privilegiados que de cuando en cuando nacen para iluminar a los demás y a los que, desde luego, pertenece *Bichat*, lo son «por la gracia de Dios»; y, por consiguiente, son a las Academias (en las que la mayoría de las veces han ocupado solamente el sillón cuadragésimo primero) y a sus *illustres confrères* lo que los príncipes de nacimiento a los numerosos representantes populares elegidos de entre la masa. Por eso un secreto espanto (*a secret awe*) debería prevenir a los señores académicos (que | siempre existen en abun- 304
dancia) antes de rozarse con uno de ellos; — si así fuera, tendrían las más fundadas razones que demostrar y no meras contra-afirmaciones y apelaciones a los *placita*[25] cartesianos, lo cual hoy en día resulta irrisorio.

24. [«Ilustre colega», saludo de los miembros de la Academia Francesa.]

25. [Opiniones.]

Capítulo 21

RETROSPECTIVA Y CONSIDERACIÓN MÁS GENERAL

Si el *intelecto* no fuera de naturaleza secundaria, como han mostrado los dos capítulos precedentes, entonces todo lo que se realiza sin él, es decir, sin intervención de la representación (como, por ejemplo, la procreación, el desarrollo y conservación del organismo, la curación de las heridas, el reemplazo o complementación sustitutoria de las partes mutiladas, las crisis curativas en las enfermedades, las obras del instinto artesanal de los animales y la creación instintiva en general) no resultaría infinitamente mejor y más perfecto que lo que se produce con la ayuda del intelecto, a saber: los logros humanos conscientes e intencionados que, frente a aquellos otros, son meras chapuzas. En general, *naturaleza* significa lo que actúa, impulsa y crea sin mediación del intelecto. Que esta es idéntica a lo que encontramos en nosotros como *voluntad* constituye el único tema de este segundo libro, como también del tratado *Sobre la voluntad en la naturaleza*. La posibilidad de ese conocimiento fundamental se basa en que en *nosotros* esa realidad es iluminada inmediatamente por el intelecto, que aparece aquí como autoconciencia; en otro caso, no llegaríamos a conocerla en nosotros más de cerca que fuera de nosotros y tendríamos que permanecer siempre ante fuerzas naturales insondables. El auxilio del *intelecto* lo hemos de dejar de lado si queremos captar la esencia de la voluntad en sí misma y de este modo, en la medida en que sea posible, penetrar en el interior de la naturaleza.

Por eso, dicho sea de paso, mi antípoda directo entre los filósofos es *Anaxágoras*, ya que como elemento primero y originario del que todo procede supuso arbitrariamente un νοῦς, una

inteligencia, un | ser representante, y pasa por ser el primero en establecer tal opinión. Según ella, el mundo habría existido antes en la sola representación que en sí mismo; mientras que para mí es la *voluntad* carente de conocimiento la que funda la realidad de las cosas, cuyo desarrollo tiene que extenderse muy lejos antes de que por fin llegue a la representación y la inteligencia en la conciencia animal; de modo que para mí el pensamiento aparece en el último lugar. Entretanto, y según el testimonio de Aristóteles (*Metaph.* I, 4), el mismo *Anaxágoras* no supo muy bien qué hacer con su νοῦς, sino que simplemente lo estableció y luego lo dejó en la entrada como a un santo pintado, sin servirse de él para sus desarrollos de la naturaleza a no ser en casos de necesidad, cuando no sabía de qué otra cosa servirse. — Toda la fisicoteología es un desarrollo del error contrario a la verdad expresada al comienzo de este capítulo, error según el cual la forma más perfecta en que se producen las cosas es con la mediación de un *intelecto*. De ahí que ponga coto a toda fundamentación más profunda de la naturaleza. 305

Desde la época de *Sócrates* hasta la nuestra encontramos aquel *ens rationis* llamado *alma* como objeto principal de las incesantes disputas de los filósofos. Vemos que la mayoría afirman su inmortalidad, lo cual quiere decir su ser metafísico. Otros, sin embargo, apoyados en hechos que demuestran irrefutablemente la total dependencia del intelecto respecto de los órganos corporales, sostienen incansablemente lo contrario. El *alma* era considerada por todos y ante todo como *estrictamente simple*: pues precisamente a partir de ello se demostraba su esencia metafísica, su inmaterialidad y su inmortalidad, si bien estas no se siguen necesariamente de ahí; pues, aunque podemos imaginarnos la destrucción de un cuerpo únicamente mediante la descomposición en sus partes, no se sigue de ahí que la destrucción de un ser simple, del que de todos modos no tenemos ningún concepto, no sea posible de alguna otra forma, acaso mediante una progresiva desaparición. Yo, sin embargo, comienzo suprimiendo la supuesta simplicidad de nuestra esencia subjetivamente conocida, el yo, al demostrar | que las manifestacio- 306
nes de las que aquella se infería tienen dos fuentes distintas; que el *intelecto* está condicionado físicamente, es la función de un órgano material que por lo tanto depende de él y sin él es tan imposible como el asir sin la mano; que, por consiguiente, pertenece al mero fenómeno y comparte su destino; que, por el contrario, la *voluntad* no está ligada a ningún órgano especial sino que está presente en todas partes y es lo que en todas ellas mueve, conforma y condiciona la totalidad del organismo; que ella constituye de hecho el

sustrato metafísico de todo el fenómeno y, en consecuencia, no es, como el intelecto, un *posterius* sino el *prius* del fenómeno, el cual depende de ella y no ella de él. Pero el cuerpo se reduce incluso a una mera representación, al ser simplemente la forma en que se presenta la *voluntad* en la intuición del intelecto o del cerebro. En cambio, la *voluntad*, que en todos los sistemas anteriores, por lo demás tan distintos, aparecía como uno de los últimos resultados, es en el mío lo primero de todo. El *intelecto*, en cuanto mera función del cerebro, perece con el cuerpo; no así la voluntad. A partir de esta heterogeneidad de ambos y de la naturaleza secundaria del intelecto resulta comprensible que el hombre, en lo más hondo de su autoconciencia, se sienta eterno e indestructible, pero no tenga ni *a parte ante* ni *a parte post*, ningún recuerdo más allá de su vida. No quiero anticipar aquí la explicación de la verdadera indestructibilidad de nuestra esencia, cuyo lugar se encuentra en el libro cuarto, sino que únicamente he pretendido indicar con qué se vincula.

El hecho de que, en una expresión unilateral pero verdadera desde nuestro punto de vista, se califique el cuerpo de mera representación se debe a que una existencia extensa en el espacio, cambiante en el tiempo y determinada en ambos por el nexo causal no es posible más que en la *representación*, en cuyas formas se basan aquellas determinaciones: o sea, en un cerebro en el que tal existencia aparece así como algo objetivo, es decir, ajeno. De ahí que nuestro propio cuerpo no pueda tener ese tipo de existencia más
307 que en un cerebro. Pues el conocimiento | que yo tengo de mi cuerpo como algo extenso, que llena un espacio y que se mueve, es meramente *mediato*: es una imagen de mi cerebro producida a través de los sentidos y el entendimiento. El cuerpo no me es dado *inmediatamente* más que en la acción muscular y en el dolor o placer, ambos pertenecientes primaria e inmediatamente a la voluntad. — Mas la conjunción de esos dos diferentes modos de conocer mi propio cuerpo me hace posible conocer después que todas las demás cosas, poseedoras igualmente de la mencionada existencia objetiva que solo existe en mi cerebro, no por ello son inexistentes fuera de él, sino que también han de ser *en sí* lo mismo que en la autoconciencia se anuncia como *voluntad*.

Capítulo 22[1]

VISIÓN OBJETIVA DEL INTELECTO

Hay dos formas radicalmente distintas de considerar el intelecto que se basan en la diversidad de puntos de vista y que, por mucho que a resultas de estos se opongan entre sí, han de ser conciliadas. — Una es la *subjetiva* que, partiendo de *dentro* y tomando la *conciencia* como lo dado, nos explica mediante qué mecanismo se presenta el mundo en ella y cómo se construye a partir de los materiales que suministran los sentidos y el entendimiento. La autoría de esta forma de consideración tenemos que atribuírsela a *Locke*: *Kant* la llevó a una perfección incomparablemente superior, y justamente nuestro primer libro junto con sus Complementos está dedicado a ella.

La forma opuesta de considerar el intelecto es la *objetiva*, que arranca de *fuera* y no adopta como objeto la propia conciencia sino
los seres dados en la experiencia externa | que son conscientes de sí 308
mismos y del mundo; entonces se investiga qué relación tiene su intelecto con sus restantes propiedades, cómo se ha hecho posible, cómo necesario y qué les ofrece. El punto de partida de esta forma de consideración es empírico: toma el mundo y los seres animales en él existentes como estrictamente dados, ya que parte de ellos. En consecuencia, es ante todo zoológica, anatómica, fisiológica; y solo se hace filosófica mediante su conexión con la primera y desde el punto de vista superior así obtenido. Los únicos fundamentos de que hasta ahora disponemos para ella se los debemos a los zoótomos y fisiólogos, sobre todo a los franceses. Merece ser menciona-

1. Este capítulo se refiere a la última mitad del § 27 del primer volumen.

do aquí especialmente *Cabanis*, cuyo excelente libro *Des rapports du physique au moral*, escrito desde el punto de vista fisiológico, ha sido pionero en esta forma de consideración. Simultáneamente con él trabajó el famoso *Bichat*, cuya temática es, sin embargo, mucho más amplia. Hay que nombrar aquí incluso a *Gall*, si bien se frustró su fin principal. La ignorancia y el prejuicio han elevado la acusación de materialismo contra esa forma de consideración; porque, ateniéndose exclusivamente a la experiencia, no conoce la sustancia inmaterial, el alma. Los más recientes avances en la fisiología del sistema nervioso, a cargo de *Charles Bell, Magendie, Marshall Hall* y otros, han enriquecido y mejorado el material de esta forma de consideración. Una filosofía que, como la kantiana, ignore totalmente este aspecto del intelecto es parcial y por ello insuficiente. Abre entre nuestro saber filosófico y fisiológico un abismo insondable con el que nunca nos podemos sentir satisfechos.

Lo que he dicho en los dos capítulos precedentes acerca de la vida y actividad del cerebro pertenece ya a esta forma de consideración; e, igualmente, las explicaciones ofrecidas en el tratado *Sobre la voluntad en la naturaleza* bajo la rúbrica «Fisiología de las plantas», y también una parte de las que se encuentran bajo el título «Anatomía comparada», están dedicadas a ella. No obstante, no será superflua en absoluto la exposición general de sus resultados que aquí sigue.

309 El llamativo contraste entre las dos | formas de consideración del intelecto enfrentadas se percibe en su mayor viveza si, llevando las cosas hasta el extremo, tenemos presente que lo que la una toma inmediatamente como pensamiento reflexivo e intuición viva no es para la otra más que la función fisiológica de un órgano, el cerebro; e incluso que estamos justificados a afirmar que todo el mundo objetivo, tan ilimitado en el espacio, infinito en el tiempo e insondable en su perfección, en realidad es solo un cierto movimiento o afección de la masa cerebral en el cráneo. Entonces nos preguntamos con asombro: ¿qué es ese cerebro cuya función produce un tal fenómeno de todos los fenómenos? ¿Qué es la materia, que puede ser refinada y potenciada en una masa cerebral tal que la estimulación de algunas de sus partículas se convierte en el soporte que condiciona la existencia de un mundo objetivo? El espanto ante tales preguntas impulsa a la hipóstasis de la sustancia simple de un alma inmaterial que simplemente habitaría en el cerebro. Nosotros decimos sin miedo: también esa masa cerebral, como toda parte vegetal o animal, es una formación orgánica igual a todas sus semejantes de naturaleza inferior que habitan en la más modesta morada de las

cabezas de nuestros hermanos irracionales, hasta el más bajo de todos que apenas llega a aprehender; sin embargo, aquella masa cerebral orgánica es el último producto de la naturaleza que supone todos los demás. Pero en sí mismo y fuera de la representación también el cerebro es, como todo lo demás voluntad. *Pues ser para otro es ser representado, ser en sí es querer*: precisamente a esto se debe el que por la vía puramente *objetiva* nunca lleguemos hasta el interior de las cosas; sino que cuando intentamos descubrir su interior desde fuera y empíricamente, ese interior se nos vuelve a convertir subrepticiamente en un exterior —la médula del árbol como sus anillos, el corazón del animal como su pellejo, el germen y la yema del huevo como su cáscara. En cambio, por la vía *subjetiva* el interior nos es accesible a cada momento: porque lo descubrimos como *voluntad* ante todo en nosotros mismos y, al hilo de la analogía con nuestro propia esencia, hemos de poder descifrar también las restantes, llegando a comprender que un ser en sí, independiente del | ser cono- 310
cido, es decir, del presentarse en un intelecto, solo es pensable como un *querer*.

Si ahora volvemos a la concepción *objetiva* del intelecto en la medida en que ello sea posible, nos encontraremos con que la necesidad del *conocimiento en general* nace de la pluralidad y de la existencia *separada* de los seres, esto es, de la individuación. Imaginemos que exista *un solo* ser; en tal caso, no precisa de ningún conocimiento porque no existe nada que sea distinto de él y cuya existencia, por lo tanto, solo pueda asumir en sí mismo mediatamente, a través del conocimiento, es decir, de la imagen y el concepto. Él *mismo* sería ya todo en todos y así no le quedaría nada que conocer, nada ajeno que pudiera ser captado como objeto. En cambio, con la pluralidad de los seres cada individuo se encuentra en un estado de aislamiento respecto de todos los demás, y de ahí nace la necesidad del conocimiento. El sistema nervioso, a través del cual el individuo animal se hace consciente ante todo de sí mismo, está limitado por su piel: pero en el cerebro asciende hasta el intelecto, traspasa esos límites por medio de la forma cognoscitiva de la causalidad y así nace en él la intuición como conciencia de las *otras* cosas, como una imagen de los seres en el espacio y el tiempo que cambia conforme a la causalidad. En este sentido, sería más correcto decir: «solo lo diferente es conocido por lo diferente» que, como dijo *Empédocles*, «solo lo semejante por lo semejante», lo cual era un principio fluctuante y ambiguo; si bien se puede concebir un punto de vista desde el cual es verdad, como —dicho sea de paso— el de *Helvecio* cuando dice con tanta belleza como acierto: *Il n'y a*

que l'esprit qui sente l'esprit: c'est une corde qui ne frémit qu'a l'unison[2]; lo cual coincide con el σοφὸν εἶναι δεῖ τὸν ἐπιγνωσόμενον τὸν σοφόν[3] (*sapientem esse oportet eum, qui sapientem agniturus est*) de *Jenófanes*, y es una gran pena. — Pero por otro lado sabemos que, a la inversa, la pluralidad de lo semejante solo es posible en virtud del tiempo y el espacio, o sea, a través de las formas de nuestro conocimiento. El espacio no surge hasta que el
311 sujeto cognoscente mira hacia fuera: | es el modo y manera en que el sujeto concibe algo como distinto de él. Pero acabamos de ver que el conocimiento en general está condicionado por la pluralidad y diversidad. Así que el conocimiento y la pluralidad o individuación se mantienen y desaparecen juntos al condicionarse recíprocamente. — De ahí se puede concluir que más allá del fenómeno, en el ser en sí de todas las cosas que ha de ser ajeno al tiempo y el espacio, y por tanto también a la pluralidad, tampoco puede existir conocimiento alguno. Eso lo designa el budismo como *Prajna Paramita*, es decir, el más allá de todo conocimiento. (Véase sobre esto *J. J. Schmidt*, *Sobre el Maha-Jana y el Prajna Paramita*.) Por consiguiente, un «conocimiento de la cosa en sí» en el sentido más estricto de la palabra sería imposible, ya que donde comienza la cosa en sí termina el conocimiento, y todo conocimiento por su propia esencia versa únicamente sobre fenómenos. Pues nace de una limitación, que lo hace necesario para ampliar los límites.

Objetivamente considerado, el cerebro es la eflorescencia del organismo; de ahí que, allá donde este ha logrado su más alta perfección y complicación, aquel aparezca en su mayor desarrollo. Pero en el capítulo precedente hemos llegado a saber que el organismo es la objetivación de la voluntad: a esta, pues, deberá pertenecer también el cerebro en cuanto parte suya. Además, del hecho de que el organismo es solo la visibilidad de la voluntad, o sea, que en sí es esta misma, he inferido que cada afección del *organismo* afecta simultánea e inmediatamente a la *voluntad*, es decir, es sentida como agradable o dolorosa. Sin embargo, con el aumento de la sensibilidad unido a un mayor desarrollo del sistema nervioso se presenta la posibilidad de que en los órganos sensoriales más nobles, es decir, los *objetivos* (vista, oído), sus afecciones propias,

2. [«Solo el espíritu percibe el espíritu: es una cuerda que no vibra más que al unísono», *De l'esprit* II, c. IV.]
3. [«Es preciso que sea sabio quien ha de reconocer al sabio», Jenófanes en *Diógenes Laercio* IX, 20. Diels-Kranz, *Die Vorsokratiker*, Jenófanes, A1.]

sumamente delicadas, se sientan sin afectar en sí mismas y de manera inmediata a la voluntad, es decir, sin resultar dolorosas o agradables, y así aparezcan en la conciencia como sensaciones indiferentes en sí mismas y meramente *percibidas*. Pero en el cerebro ese aumento de la sensibilidad llega a tan alto grado que, a raíz de las impresiones sensoriales, surge una reacción que no parte inmediatamente de la voluntad sino que ante todo | constituye una 312
espontaneidad de la función del entendimiento, la cual realiza el tránsito desde la afección sensorial percibida inmediatamente hasta su causa; de este modo, al producir simultáneamente el cerebro la forma del espacio, nace la intuición de un *objeto externo*. Así, el punto en el que el entendimiento realiza el tránsito desde la sensación en la retina (que es aún una simple afección del cuerpo y en esa medida de la voluntad) hasta la *causa* de aquella sensación (que él proyecta a través de la forma del espacio como algo exterior y diferente de la propia persona) puede ser considerado como el límite entre el mundo como voluntad y el mundo como representación, o también como el lugar de nacimiento de este último. Pero la espontaneidad de la actividad cerebral, que en última instancia está proporcionada por la voluntad, llega en el hombre más allá de la mera *intuición* y la captación inmediata de las relaciones causales; en efecto, alcanza hasta formar conceptos abstractos a partir de aquellas intuiciones y operar con ellos, es decir, hasta el *pensar* en el que consiste su *razón*. De ahí que los *pensamientos* sean lo más alejado de las afecciones del cuerpo, las cuales, dado que este es la objetivación de la voluntad, al intensificarse pueden llegar a producir dolor incluso en los órganos sensoriales. A resultas de lo dicho, la representación y el pensamiento pueden ser vistos también como la eflorescencia de la voluntad, en cuanto nacen de la perfección y ascenso máximos del organismo, siendo este en sí mismo y fuera de la representación la *voluntad*. Sin embargo, en mi explicación la existencia del cuerpo orgánico presupone el mundo de la representación en la medida en que, como cuerpo u objeto real que es, solo en ella existe: y, por otro lado, la representación presupone exactamente igual el cuerpo, ya que surge sólo a través de la función de un órgano del mismo. Lo que funda la totalidad del fenómeno, lo único que en él es originario y existente en sí mismo, es exclusivamente la *voluntad*: pues ella es la que, precisamente a través de ese proceso, adopta la forma de la *representación*, es decir, ingresa en la existencia secundaria de un mundo de objetos o en la cognoscibilidad. — Los filósofos prekantianos, con excepción de unos pocos, acometieron la explicación del proceso de nuestro conocimiento

desde el lado invertido. Partieron, en efecto, de una presunta alma,
313 de un | ser cuya naturaleza íntima y función propia consistiría en pensar, en particular en el pensar abstracto con meros conceptos, que le pertenecían más completamente cuanto más alejados estuvieran de toda intuición. (Ruego aquí que se repase la nota al final del § 6 de mi escrito de concurso *Sobre el fundamento de la moral.*) Esa alma ha caído de manera incomprensible dentro del cuerpo, donde no sufre más que perturbaciones en su pensar puro, por lo pronto a causa de las impresiones sensoriales y las intuiciones, aún más por los caprichos que estas suscitan y, finalmente, por los afectos y hasta pasiones en los que estos a su vez derivan; mientras que el elemento propio y originario de esa alma es el pensamiento puro y abstracto, abandonado al cual no tiene por objeto más que universales, conceptos innatos y *aeternas veritates*, dejando muy por debajo de sí todo lo intuitivo. De ahí procede también el desprecio con el que aún hoy los profesores de filosofía mencionan la «sensibilidad» y lo «sensible», e incluso la convierten en fuente principal de la inmoralidad; cuando precisamente los sentidos, puesto que producen la *intuición* junto con las funciones *a priori* del intelecto, son la fuente más pura e inocente de todos nuestros conocimientos, que presta su contenido a todo pensar. Podríamos creer verdaderamente que por «sensibilidad» aquellos señores entendieron únicamente el supuesto sexto sentido de los franceses. — Conforme a ello, el producto último del proceso del conocimiento, el pensamiento abstracto, se convirtió en lo primero y originario y por tanto, como se ha dicho, se abordó el asunto desde el extremo contrario. — Así como, según mi exposición, el intelecto nace del organismo y con ello de la voluntad, no pudiendo existir sin ella, tampoco encontraría sin ella ninguna materia ni ocupación: porque todo lo cognoscible es precisamente una mera objetivación de la voluntad.

Pero no solo la intuición del mundo externo o la conciencia de las otras cosas está condicionada por el cerebro y sus funciones, sino también la autoconciencia. La voluntad en sí misma es inconsciente y lo sigue siendo en la mayoría de sus fenómenos. Para que se haga consciente de sí tiene que aparecer también el mundo secundario de
314 la representación, del mismo modo que la luz | no se hace visible más que por los cuerpos que la reflejan y fuera de ellos se pierde ineficaz en las tinieblas. Cuando la voluntad crea un cerebro en el individuo animal con el fin de captar sus relaciones con el mundo externo, surge en aquel la conciencia de su propio yo por mediación del sujeto del conocimiento que concibe las cosas como existentes y el yo como volente. En efecto, la sensibilidad, que en el

cerebro crece hasta el máximo pero está extendida en sus partes, tiene ante todo que unificar todos los rayos de su actividad, concentrarlos como en un foco que, sin embargo, no recae hacia fuera como en los espejos cóncavos sino hacia dentro como en los convexos: con ese punto describe primero la línea del tiempo, en la que ha de aparecer todo lo que ella representa y que es la forma primera y esencial de todo conocer, o la forma del sentido interno. Ese foco de toda la actividad cerebral es lo que *Kant* llamó la unidad sintética de la apercepción[4]: solo por medio de él se hace la voluntad consciente de sí misma, ya que ese foco de la actividad cerebral, el cognoscente, se concibe como idéntico a su propia base, de la que ha surgido: el volente; y así nace el yo. Pero ese foco de la actividad cerebral sigue siendo ante todo un mero sujeto del conocimiento y, en cuanto tal, es capaz de ser el espectador frío y desinteresado, el mero guía y consejero de la voluntad, como también de captar el mundo externo de forma puramente objetiva, sin referencia a la voluntad ni a su placer o dolor. Pero en cuanto se dirige hacia dentro, reconoce la voluntad como la base de su propio fenómeno y confluye con ella en la conciencia de su yo. Aquel foco de la actividad cerebral (o el sujeto del conocimiento) es, en cuanto punto indivisible, simple; mas no por eso es una sustancia (alma) sino un mero estado. Aquello de lo que es estado solo puede ser conocido por él mismo indirectamente, como por reflejo: pero el cese del estado no puede considerarse como la destrucción de aquello de lo que es estado. Ese yo *cognoscente* y consciente es a la voluntad, que es la base de su fenómeno, lo que la imagen en el
foco | del espejo cóncavo a este mismo; y tiene, al igual que aquella, 315
una realidad condicionada y hasta puramente aparente. Lejos de ser lo estrictamente primero (tal y como enseñó, por ejemplo, *Fichte*) es en el fondo terciario, ya que supone el organismo y este, la voluntad. — Admito que todo lo dicho aquí son en realidad meras imágenes y comparaciones, también en parte hipótesis. Pero nos encontramos en un punto al que apenas alcanzan los pensamientos, por no hablar de las demostraciones. Ruego, por tanto, que se lo compare con lo que he expuesto detalladamente en el capítulo vigésimo acerca de ese tema.

Si bien el ser en sí de todo lo existente consiste en su voluntad, y el conocimiento, junto con la conciencia, solo se añaden en los grados superiores del fenómeno como algo secundario, encontramos que la diferencia que establece entre un ser y otro la presencia y los

4. Véase p. 284 [p. 291]. [*N. de la T.*]

diversos grados de conciencia e intelecto es grande y de amplias consecuencias. La existencia subjetiva de las plantas hemos de imaginárnosla como un débil análogo, una simple sombra de agrado y desagrado: e incluso en este grado, obviamente el más débil, la planta solo sabe de sí y no de nada fuera de sí. En cambio, ya el animal inferior más cercano a ella es inducido por necesidades superiores y más exactamente especificadas a ampliar la esfera de su existencia más allá de los límites de su cuerpo. Eso se realiza mediante el conocimiento: el animal posee una vaga percepción de su entorno inmediato, de la que resultan los motivos de su obrar encaminados a su conservación. De esa forma aparece el medio de los *motivos*: y tal es el mundo que se presenta objetivamente en el tiempo y el espacio, el *mundo de la representación*, por muy débil, vago y apenas crepuscular que sea este primero e inferior ejemplar del mismo. Pero se expresa con más y más claridad, amplitud y profundidad, a medida que en la serie ascendente de las organizaciones animales se produce un cerebro más perfecto. Ese ascenso del desarrollo cerebral, es decir, del intelecto y la claridad de la representación en cada uno de esos niveles ascendentes, es provocado por las *necesidades* cada vez mayores y más complicadas de esos fenómenos
316 de la voluntad. | Esta siempre ha de proporcionar primero el motivo: pues la naturaleza (es decir, la voluntad que en ella se objetiva) no produce nada sin necesidad, o al menos no la más difícil de sus producciones, un cerebro más perfecto; eso resulta de su *lex parsimoniae: natura nihil agit frustra et nihil facit supervacaneum*[5]. A cada animal lo ha equipado con los órganos que son necesarios para su conservación, las armas precisas para su lucha, tal y como he expuesto en detalle en el escrito *Sobre la voluntad en la naturaleza* bajo la rúbrica «Anatomía comparada»: conforme a la misma escala ha otorgado a cada uno el más importante de los órganos dirigidos hacia fuera, el cerebro, con su función, el intelecto. En efecto, cuanto más complicada se hacía su organización debido al superior desarrollo, de forma más variada y especial se determinaban también sus necesidades y, por consiguiente, más difícil y dependiente de la ocasión resultaba procurar los medios de satisfacerlas. Se precisaba, pues, un campo de visión más amplio, una captación más exacta, una distinción más correcta de las cosas del mundo externo, en todas sus circunstancias y relaciones. Conforme a ello, vemos que las

5. [«Ley de la economía: la naturaleza no hace nada en vano ni crea nada superfluo», cf. Aristóteles, *De incessu animalium* 2, 704b; *De generatione animalium* II, 6, 744a.]

capacidades cognoscitivas y sus órganos, el cerebro, los nervios y los instrumentos sensoriales, aparecen con una perfección mayor según vamos ascendiendo en la escala animal: y, en la medida en que se desarrolla el sistema cerebral, el mundo externo se presenta a la conciencia con mayor claridad, variedad y perfección. Su captación requiere entonces cada vez mayor atención, llegando hasta el punto de que a veces tiene que perderse de vista momentáneamente su relación con la voluntad, a fin de que aquella pueda llevarse a cabo con más pureza y corrección. Esto sólo aparece con total claridad en el hombre: solo en él tiene lugar una *neta separación entre el conocer y el querer*. Este es un punto importante que me limito aquí a señalar a fin de ponerlo en su lugar y poder retomarlo después. — Pero también esta última fase de la ampliación y perfeccionamiento del cerebro, y con ella del aumento de las capacidades cognoscitivas, la efectúa la naturaleza, igual que todo lo demás, a resultas del incremento de las *necesidades*, es decir, en servicio de la *voluntad*. Lo que esta se propone y consigue en el hombre es en esencia lo
mismo y nada más que lo que constituye su fin en el animal: | la 317
nutrición y la propagación. Pero debido a la organización humana, los requisitos para conseguir ese fin se han incrementado, elevado y especificado tanto, que para lograrlo era necesaria, o al menos el medio más fácil, una intensificación de la inteligencia incomparablemente mayor que la ofrecida por los niveles anteriores. Mas el intelecto es por su esencia un instrumento de usos muy variados y aplicable a los más diversos fines; y así la naturaleza, fiel a su espíritu de economía, podía cubrir exclusivamente con él todas las exigencias de las numerosas necesidades: por eso colocó al hombre desnudo, sin defensas naturales ni armas de ataque, incluso con una fuerza muscular relativamente pequeña, con una gran fragilidad y escasa resistencia frente a los influjos adversos y las carencias, confiado a aquel gran instrumento junto al cual únicamente tuvo que mantener las manos del nivel inmediatamente inferior, el mono. Con el intelecto superior que aquí surge no solo aumenta infinitamente la captación de los motivos, su diversidad y, en general, el horizonte de los fines, sino que también se eleva al máximo la nitidez con la que la voluntad se hace consciente *de sí misma* como consecuencia de la claridad total de la conciencia que, apoyada en la facultad del conocimiento abstracto, alcanza ahora la completa reflexión. Pero por ello, como por la vehemencia que necesariamente se supone en la voluntad como soporte de un intelecto tan elevado, se produce un incremento de todos los *afectos* y hasta la posibilidad de las *pasiones* que el animal no conoce. Pues la violencia de la voluntad marcha al

compás del aumento de la inteligencia, precisamente porque esta surge del incremento de las necesidades y el apremio de las exigencias de la voluntad: además, ambas se apoyan mutuamente. La vehemencia del carácter, en efecto, se relaciona con una mayor energía del latido cardíaco y la circulación sanguínea, que eleva físicamente la actividad cerebral. Por otro lado, la claridad de la inteligencia, a través de la captación más viva de las circunstancias exteriores, aumenta los afectos suscitados por esta. De ahí que, por
318 ejemplo, los terneros jóvenes se dejen tranquilamente | agarrar y
remolcar de un carro, mientras que los leones jóvenes simplemente con ser separados de sus madres, permanecen continuamente inquietos y rugen sin cesar desde la mañana a la noche; los niños en una situación así gritarían y se atormentarían casi hasta morir. La vitalidad y vehemencia del mono están en relación directa con su ya muy desarrollada inteligencia. Precisamente en esa relación recíproca se basa el que el hombre en general sea capaz de un sufrimiento mucho mayor que el animal, pero también de una mayor complacencia en los afectos satisfactorios y placenteros. E igualmente el superior intelecto le hace el tedio mucho más perceptible que al animal pero también, cuando posee una gran perfección individual, se convierte en una inagotable fuente de diversión. En conjunto, pues, el fenómeno humano de la voluntad es al animal de los géneros superiores lo que un tono a su quinta tocada en dos o tres octavas menos. Pero también entre las diversas clases de animales las diferencias del intelecto y, con ellas, las de la conciencia son grandes y en infinita gradación. El mero símil de conciencia que hemos de atribuir a las plantas es al ser subjetivo todavía más confuso de un cuerpo inorgánico, más o menos lo mismo que la conciencia del animal inferior a aquella cuasi-conciencia de las plantas. Podemos ilustrar las innumerables gradaciones en el nivel de la conciencia con la imagen de la distinta velocidad de los puntos de un disco en rotación que se encuentran a diferente distancia del centro. Pero la más acertada o incluso, como enseña nuestro libro tercero, la imagen natural de aquella gradación, la ofrece la escala musical en toda su extensión, desde el tono más grave aún perceptible hasta el más agudo. Pero es el grado de la conciencia el que determina el grado de existencia de un ser. Pues toda existencia inmediata es subjetiva: la existencia objetiva se da en la conciencia de otro, o sea, solo para él y por tanto mediatamente. Por el grado de la conciencia los seres son tan distintos como iguales por la voluntad, en tanto esta es lo único común a todos ellos.

Lo que hemos visto entre planta y animal y luego entre las

distintas especies animales se da también entre hombre y hombre.
Aquí también, | en efecto, lo secundario, el intelecto, a través de la 319
nitidez de la conciencia y la claridad del conocer que de él dependen, sienta la base de una diferencia fundamental y enorme en todo el modo de existencia y, con ello, en el grado de la misma. Cuanto más elevada es la conciencia, tanto más claros y conexos son los pensamientos, más nítidas las intuiciones y más íntimas las sensaciones. De ese modo, todo adquiere mayor profundidad: la emoción, la nostalgia, la alegría y el dolor. Las mentes vulgares no son capaces de tener verdadera alegría: vegetan en la apatía. Mientras que al uno la conciencia solo le hace presente la propia existencia junto con los motivos que tiene que aprehender a fin de conservarla y alegrarla, dentro de una pobre captación del mundo externo, para el otro la conciencia es una *camera obscura* en la que se presenta el macrocosmos:

Siente que guarda en su cerebro
Un pequeño mundo que germina
Que comienza a actuar y a vivir,
Que él quisiera lanzarlo de sí[6].

La diversidad de la total forma de existencia que los extremos en la gradación de las capacidades intelectuales marcan entre los hombres resulta tan grande, que frente a ella es nimia la que hay entre un rey y un jornalero. Y también aquí, como en las especies animales, se puede demostrar una conexión entre la vehemencia de la voluntad y el ascenso del intelecto. El genio está condicionado por un temperamento apasionado, y un genio flemático es impensable: parece que tenía que existir una voluntad extremadamente violenta, de ansias poderosas, si es que la naturaleza había de dotarla de un intelecto anormalmente elevado que fuera adecuado a ella; si bien la mera explicación física al respecto remite a la mayor energía con la que las arterias de la cabeza mueven el cerebro, y la turgencia del mismo. Mas la otra condición del genio, mucho más infrecuente, es la cantidad, cualidad y forma del cerebro mismo. Por otra parte, los flemáticos son por lo regular de mediana capacidad intelectual: y así los pueblos nórdicos, de sangre fría y flemáticos, son en general intelectualmente inferiores a los meridionales,
vitales y apasionados; | aunque, tal como observa acertadamente 320

6. [Goethe, «Misión poética de Hans Sachs», en *Poemas mezclados*, v. 11 ss.]

Bacon[7], cuando un nórdico está altamente dotado por la naturaleza puede alcanzar un grado hasta el que nunca ha llegado un meridional. Por consiguiente, es tan erróneo como usual tomar como criterio de comparación de las capacidades intelectuales de las distintas naciones a sus grandes espíritus: pues eso significa pretender basar la regla en las excepciones. Antes bien, es la gran pluralidad de cada nación lo que se ha de considerar: pues una golondrina no hace verano. — Hay que observar aún que justo el apasionamiento que condiciona el genio y está relacionado con su concepción vivaz, en la vida práctica, en la que entra en juego la voluntad, y sobre todo en el caso de acontecimientos repentinos, puede provocar una excitación de los afectos tan grande que perturbe y confunda el intelecto; mientras que el flemático aun entonces conserva el total uso de sus fuerzas intelectuales, aunque muy inferiores, y así logra entonces mucho más de lo que es capaz el mayor genio. Un temperamento apasionado favorece la índole original del intelecto; uno flemático, su uso. Por eso el verdadero genio lo es solo para las producciones teóricas, para las que puede elegir el momento y esperar; lo cual se dará precisamente cuando la voluntad esté totalmente quieta y ninguna ondulación perturbe el puro espejo de la intuición del mundo: en cambio, para la vida práctica el genio es torpe e inservible, y por eso casi siempre desgraciado. En este sentido está compuesto el *Tasso* de *Goethe*. Así como el verdadero genio se basa en la potencia *absoluta* del intelecto que tiene que pagarse al precio de una correspondiente vehemencia desmesurada del ánimo, también, por el contrario, la gran superioridad en la vida práctica que tienen los estrategas y los hombres de Estado se funda en una potencia *relativa* del intelecto, esto es, en el máximo grado que este puede alcanzar sin una excesiva irritabilidad de los afectos ni vehemencia del carácter, que por eso resiste hasta en la tempestad. Basta aquí con una voluntad muy firme y un ánimo imperturbable, junto con un entendi-
321 miento hábil y sutil; y | lo que va más allá de eso actúa perjudicialmente: pues el excesivo desarrollo de la inteligencia obstaculiza directamente la firmeza del carácter y la resolución de la voluntad. Por eso, este tipo de eminencia no es tan anormal y resulta cien veces menos rara que aquella otra: conforme a ello, vemos que los grandes estrategas y ministros aparecen en todas las épocas, solo con que las circunstancias externas sean favorables a su actividad. En cambio, los grandes poetas y filósofos se hacen esperar durante siglos: y, sin embargo, la humanidad se puede dar por satisfecha con

7. *De dignitate et augmentis scientiarum* VI, c. 3.

su infrecuente aparición, porque sus obras permanecen y no existen solo para el presente, como los logros de aquellos otros. — También es del todo acorde con la ley de economía de la naturaleza antes mencionada que esta otorgue la eminencia intelectual a muy pocos y el genio de la manera más excepcional, y, sin embargo, a la gran masa del género humano no la equipe con más capacidades intelectuales que las precisas para la conservación del individuo y la especie. Pues las grandes necesidades del género humano, constantemente incrementadas por su propia satisfacción, hacen necesario que la mayoría de los hombres pasen su vida dedicados a trabajos corporales y puramente mecánicos. ¿Para qué habría de servirles un espíritu vivo, una fantasía ardiente, un entendimiento sutil o una sagacidad penetrante? Tales cosas solo harían a la gente inútil e infeliz. Por eso la naturaleza ha tratado el más costoso de sus productos con el menor despilfarro. Desde ese punto de vista deberíamos fijar, para no juzgar injustamente, nuestras expectativas acerca de los logros espirituales de la humanidad; y, por ejemplo, considerar a los eruditos ante todo como hombres que la naturaleza había destinado a la agricultura, ya que por lo general han sido meras ocasiones externas las que los han convertido en tales: e incluso se debería evaluar según esa medida a los profesores de filosofía, y entonces se encontrará que sus logros se corresponden con todas las justas expectativas. Es de observar que en el Sur, donde las necesidades vitales son menos gravosas para el género humano y permiten un mayor ocio, también las capacidades intelectuales se hacen enseguida más vivas y sutiles incluso en las masas. — Desde el punto de vista fisiológico resulta curioso que el sobrepeso de la | masa cere- 322
bral respecto de la médula espinal y los nervios que, según el sagaz descubrimiento de *Sömmering*, proporciona la auténtica medida directa del grado de inteligencia tanto en las especies animales como en los individuos humanos, incremente al mismo tiempo la movilidad inmediata, la agilidad de los miembros; porque, debido a lo desproporcionado de la relación, la dependencia de todos los nervios motores respecto del cerebro se hace más clara; y a ello se añade que de la perfección cualitativa del cerebro participa también el cerebelo, ese rector inmediato de los movimientos; por ambas causas, pues, todos los movimientos voluntarios ganan mayor ligereza, velocidad y destreza. Y al concentrarse el punto de partida de toda actividad surge aquello que *Lichtenberg* elogiaba en *Garrick*: «Que parecía omnipresente en los músculos de su cuerpo»[8]. Por eso

8. [*Cartas desde Inglaterra*, a Heinrich Christian Boie, primera carta.]

la pesadez en la marcha del cuerpo indica pesadez en el curso de los pensamientos y, al igual que la languidez de los rasgos faciales y el embotamiento de la mirada, es considerada un signo de falta de ingenio tanto en los individuos como en las naciones. Otro síntoma de la situación fisiológica que se suscita es la circunstancia de que mucha gente, tan pronto como su conversación con su acompañante empieza a ganar alguna coherencia, se tiene que parar inmediatamente; porque en cuanto su cerebro tiene que entrelazar algunos pensamientos, ya no le queda la fuerza necesaria para mantener las piernas en movimiento a través de los nervios motores: así de escaso está cortado todo en ellos.

De toda esta consideración objetiva del intelecto y su origen se deduce que está destinado a la captación de los fines en cuya consecución se basa la vida individual y su propagación, y en modo alguno a reproducir el ser en sí de las cosas y del mundo, existente al margen del conocimiento. Lo que a la planta es la receptividad a la luz, en virtud de la cual dirige su crecimiento en dirección a esta última, eso mismo es, según su especie, el conocimiento del animal e incluso el del hombre, si bien elevado según su grado en la medida en que las necesidades de cada uno de estos seres lo requieren. En todos ellos la percepción sigue siendo un mero percatarse de su rela-
323 ción con otras | cosas y no está de ningún modo destinada a representar el ser verdadero y estrictamente real de las mismas en la conciencia del cognoscente. Antes bien, el intelecto, al proceder de la voluntad, está destinado solo a servirle, a captar los motivos: para eso ha sido dispuesto y de ahí que tenga una tendencia práctica. Eso vale también en la medida en que comprendamos que el significado metafísico de la vida es de índole ética: pues también en ese sentido encontramos que el hombre conoce únicamente a efectos de su obrar. Una tal facultad de conocer que existe con fines exclusivamente prácticos, por naturaleza se limitará siempre a captar las relaciones entre las cosas y no su esencia propia tal como es en sí misma. Pero considerar que el complejo de esas relaciones es la esencia del mundo verdadera y existente en sí misma y que el modo y manera en que se presentan necesariamente de acuerdo con las leyes preformadas en el cerebro constituye las leyes eternas de la existencia de todas las cosas; y construir conforme a ello una ontología, una cosmología y una teología: ese fue el arcaico error fundamental al que puso fin la doctrina de *Kant*. Así pues, nuestra consideración del intelecto objetiva, y por ello en gran parte fisiológica, se ajusta a la consideración transcendental *del mismo* e incluso en cierto sentido se presenta como una visión *a priori* de esta, ya que desde un punto

de vista totalmente externo a ella nos permite conocer genéticamente y así, como *necesario*, lo que aquella demuestra de forma puramente fáctica a partir de los hechos de la conciencia. Pues, de acuerdo con nuestra consideración objetiva del intelecto, el mundo como representación tal y como se extiende en el espacio y el tiempo, tal y como se mantiene y desarrolla legalmente según la estricta regla de la causalidad, es ante todo un simple fenómeno fisiológico, una función del cerebro que este ejecuta con ocasión de ciertos estímulos externos pero conforme a sus propias leyes. Por lo tanto, se comprende de antemano que lo que se produce en esa función, y por tanto mediante ella y para ella, en modo alguno pueda ser considerado como la naturaleza de las *cosas en sí* que existen independientemente y difieren en todo de ella, sino que solo presente el modo y manera de esa función, que únicamente puede limitarse a recibir una modificación subordinada por parte de lo | que existe independien- 324
temente de ella y la pone en movimiento en forma de estímulo. Así como *Locke* atribuyó a los órganos sensoriales todo lo que llega a la percepción a través de la *sensación*, también *Kant*, prosiguiendo con el mismo propósito y por el mismo camino, demostró que todo lo que hace posible la *intuición*, a saber, el espacio, el tiempo y la causalidad, es una función cerebral, si bien prescindió de esa expresión fisiológica a la que nos conduce necesariamente nuestra forma de consideración actual, procedente del lado real, opuesto al suyo. Por su vía analítica, *Kant* llegó al resultado de que lo que conocemos son meros *fenómenos*. Qué quiere decir esa enigmática expresión se hace claro a partir de nuestra consideración objetiva y genética del intelecto: lo que conocemos son los motivos para los fines de una voluntad individual, tal y como a esos efectos se presentan en el intelecto que ella ha producido (y que objetivamente *aparece* como cerebro); captados hasta donde se puede seguir su encadenamiento, esos motivos en su conexión forman el mundo que se extiende objetivamente en el tiempo y el espacio, y que yo denomino el mundo como representación. Desde nuestro punto de vista, desaparece también un elemento chocante de la teoría *kantiana*, debido a lo siguiente: el intelecto conoce meros fenómenos en vez de las cosas como son en sí, lo cual le conduce a paralogismos e hipóstasis infundadas a través de «sofismas, no de los hombres sino de la razón misma, de las que ni el más sabio se puede librar; y quizás tras mucho esfuerzo pueda prevenir el error, pero nunca puede liberarse de la ilusión que continuamente le molesta y se burla de él»[9]. Esto hace pensar que el

9. [Kant, *Crítica de la razón pura*, A 339, B 397. La cita no es textual.]

intelecto está a propósito destinado a conducirnos al error. La visión objetiva del intelecto que aquí ofrezco, y en la que se contiene una génesis del mismo, nos hace comprender que está destinado exclusivamente a fines prácticos, que es el simple *medio de los motivos*, por lo que cumple su misión con presentarlos correctamente; y que, si nos atrevemos a construir la esencia de la cosa en sí a partir del complejo y la legalidad de los fenómenos que ahí se nos presen-
325 tan objetivamente, | lo hacemos por nuestra propia cuenta y responsabilidad. En efecto, hemos llegado a saber que la fuerza interior de la naturaleza, que originariamente no conoce y se mueve entre tinieblas, y que cuando se ha elevado hasta la autoconciencia se desvela a ella como *voluntad*, solo alcanza ese nivel mediante la producción de un cerebro animal y su función cognoscitiva, tras lo cual nace en ese cerebro el fenómeno del mundo intuitivo. Pero interpretar ese simple fenómeno cerebral junto con las leyes invariablemente unidas a sus funciones como el ser en sí objetivo del mundo y las cosas en él existentes, ser independiente de aquel cerebro, que existió antes y existirá después de él, eso es un salto al que nada nos autoriza. De ese *mundus phaenomenon*, de esa intuición nacida bajo tantas condiciones, están extraídos todos nuestros conceptos; y solo de él o en relación con él reciben todos su contenido. Por eso son, como dice *Kant*, de uso meramente inmanente y no transcendente: es decir, esos conceptos nuestros, ese primer material del pensamiento y, por consiguiente, aún más los juicios que surgen de sus combinaciones, son inadecuados para la tarea de pensar la esencia de las cosas en sí y las verdaderas relaciones del mundo y de la existencia: e incluso tal intento sería análogo al de expresar la capacidad estereométrica de un cuerpo en pulgadas cuadradas. Pues nuestro intelecto, en su origen destinado solamente a presentarle a la voluntad sus mezquinos fines, capta meras *relaciones* de las cosas y no penetra en su interior, en su propia esencia: es, por lo tanto, una mera fuerza de superficie, está pegado a la exterioridad de las cosas y concibe sólo *species transitivas*, no la verdadera esencia de las mismas. De ahí se infiere que no podemos comprender ni concebir por completo una sola cosa, ni siquiera la más simple y nimia, sino que en todas nos queda algo totalmente inexplicable. — Precisamente porque el intelecto es un producto de la naturaleza y está calculado solamente para sus fines, los místicos cristianos lo han denominado con buen acierto «luz de la naturaleza» y lo han remitido a sus límites: pues la naturaleza es el único objeto para el que aquel es sujeto. Aquella expresión se basa ya en el pensamiento del que nació la *Crí-*
326 *tica de la razón pura*. | Por la vía inmediata, es decir, por la aplicación directa y acrítica del intelecto y sus datos, no podemos comprender el mundo, sino que al reflexionar sobre él nos enredamos cada vez más en un enigma irresoluble; y la razón de ello es precisamente que el intelecto, esto es, el conocimiento mismo, es algo secundario, un mero producto generado por el desarrollo del ser del mundo: este, pues, existía antes que el intelecto, que irrumpió al final como una brecha de luz desde la oscura profundidad del ansia inconsciente cuya esencia se presenta como *voluntad* en la autoconciencia nacida simultáneamente. Lo que precedió al conocimiento como su condición y lo hizo posible, o sea, su propia base, no puede ser captado inmediatamente por él, al igual que el ojo no se puede ver a sí mismo. Antes bien, su único asunto son las relaciones entre un ser y otro que se presentan en la superficie de las cosas, y lo son únicamente a través del aparato de su intelecto, es decir, sus formas de espacio, tiempo y causalidad. Y porque el mundo se ha hecho sin ayuda del conocimiento, su esencia total no entra en el conocimiento sino que este presupone la existencia del mundo; por eso el origen de esta no se halla en el dominio cognoscitivo. Por lo tanto, el conocimiento está limitado a las relaciones entre lo existente, y con ello basta para la voluntad individual, para cuyo servicio exclusivo surgió. Pues, como se ha mostrado, el intelecto está condicionado por la naturaleza, se encuentra *en* ella, pertenece *a* ella; por eso no puede enfrentarse a ella como algo totalmente ajeno para asumir en sí mismo de forma totalmente objetiva y radical su total esencia. Puede, con suerte, comprenderlo todo *en* la naturaleza, pero no la naturaleza misma, al menos no inmediatamente.

Por muy desalentadora que sea para la metafísica esa esencial limitación del intelecto debida a su condición y origen, también tiene su lado consolador. En efecto, priva a la inmediata afirmación de la naturaleza de la validez incondicional que le otorga el verdadero *naturalismo*. Cuando la naturaleza nos presenta que cada ser viviente surge de la nada y, tras una efímera existencia, vuelve para siempre a ella, y parece que se conforma | con crear incesantemen- 327
te de nuevo para poder destruir incesantemente, sin ser capaz de promover nada permanente; cuando, en consecuencia, hemos de reconocer que lo único permanente es la *materia* que, ingenerada e imperecedera, lo engendra todo en su seno (y de ahí parece venir su nombre *mater rerum*) y junto a ella, como padre de las cosas, la forma que, tan fugaz como permanente aquella, cambia a cada momento y solo se puede mantener en la medida en que se aferra parasitariamente a la materia (bien a esta o a aquella parte de la misma), pero si pierde ese asidero perece, como los paleoterios y los

ictiosaurios: entonces hemos de reconocer eso como la afirmación más inmediata y auténtica de la naturaleza; pero debido al origen y la consiguiente *naturaleza del intelecto*, no podemos atribuir a esa afirmación una *verdad incondicionada* sino más bien una meramente *condicionada* que *Kant* designó acertadamente como tal al denominarla *fenómeno* en oposición a la *cosa en sí.*

Si, pese a esa esencial limitación del intelecto, se hace posible alcanzar una cierta comprensión del mundo y de la esencia de las cosas a través de un rodeo, en concreto mediante una reflexión llevada hasta el fondo y una artística combinación del conocimiento objetivo dirigido hacia fuera con los datos de la autoconciencia, aun así tal comprensión será muy limitada, totalmente mediata y relativa, una traducción parabólica en las formas del conocimiento, o sea, un *quadam prodire tenus*[10] que siempre habrá de dejar muchos problemas sin resolver. En cambio, el error fundamental de todas las formas del antiguo *dogmatismo* demolido por *Kant* consiste en que partía del *conocimiento*, es decir del *mundo como representación*, para, a partir de sus leyes, deducir y construir todo lo que existe en general, con lo que tomaba aquel mundo de la representación y sus leyes como algo estrictamente existente y absolutamente real; pero toda su existencia es radicalmente relativa y un mero resultado o fenómeno del ser en sí que lo funda; — o, en otras
328 palabras, su error estribó en construir una ontología | donde solo tenía materia para una dianología. Partiendo de las propias leyes del *conocimiento, Kant* descubrió su carácter subjetivamente condicionado y por ello estrictamente inmanente, es decir, no apto para el uso transcendente: por eso llamó a su teoría con gran acierto *crítica de la razón*. Él la desarrolló, por un lado, demostrando que una parte considerable del conocimiento era sin excepción *a priori* y, en cuanto totalmente subjetiva, impedía toda objetividad; por otro lado, expuso con claridad que los principios fundamentales del conocimiento tomado como puramente objetivo conducían a contradicciones cuando se llevaban hasta el final. Pero se había precipitado al suponer que fuera del conocimiento *objetivo*, es decir, fuera del mundo como *representación*, no nos era dado nada más que acaso la conciencia moral, a partir de la cual él construyó lo poco que quedaba aún de metafísica, la teología moral, a la que sin embargo solo le concedió validez práctica y no teórica. Kant había pasado por alto que, aunque el conocimiento objetivo o el mundo

10. [*Est quadam prodire tenus si non datur ultra.* «Se puede avanzar hasta un cierto punto si no es posible ir más allá», Horacio, *Epístolas* I, 1, 32.]

como representación no nos ofrecía más que fenómenos junto con su conexión y regreso fenoménico, nuestra propia esencia pertenece también necesariamente al mundo de las cosas en sí, en la medida en que tiene su raíz en él: a partir de ahí, y aun cuando no podamos extraer directamente esa raíz, hemos de poder concebir algunos datos para explicar la conexión del mundo de los fenómenos con el ser en sí de las cosas. Aquí, pues, se encuentra el camino por el que yo he ido más allá de *Kant* y de los límites por él trazados, pero manteniéndome siempre sobre el terreno de la reflexión, y por tanto de la honradez, sin la fanfarrona pretensión de una intuición intelectual o un pensamiento absoluto que ha caracterizado el periodo de la pseudofilosofía habido entre *Kant* y yo. A la hora de demostrar que el conocimiento racional es insuficiente para fundamentar la esencia del mundo, *Kant* partió del conocimiento que nos suministra nuestra conciencia como de un *hecho*, procediendo en ese sentido *a posteriori*. Pero en este capítulo, como también en el escrito *Sobre la voluntad en la naturaleza*, he intentado mostrar qué es el conocimiento en su *esencia y origen*: algo secundario, | 329
destinado a fines individuales: de donde se infiere que *tiene que ser* insuficiente para fundamentar la esencia del mundo; en esta medida, he llegado a la misma conclusión *a priori*. Pero nada se conoce total y perfectamente hasta que se ha rodeado completamente y se ha vuelto al punto de partida por el lado opuesto. Por eso, tampoco en el importante conocimiento que aquí tomamos en consideración podemos limitarnos, como hizo *Kant*, a ir desde el intelecto hasta el conocimiento del mundo, sino que también hemos de ir, como yo lo he intentado, desde el mundo tomado como existente hasta el intelecto. Entonces esta consideración fisiológica en un sentido amplio será el complemento de aquella ideológica, como dicen los franceses, o mejor, transcendental.

Anteriormente, y para no interrumpir el hilo de la exposición, aplacé la explicación de un punto al que aludí: que, a medida que en la línea ascendente de los animales el intelecto se hace más desarrollado y perfecto, el *conocer se separa* más *del querer* y se hace así más puro. Lo esencial al respecto se encuentra en mi escrito *Sobre la voluntad en la naturaleza*, bajo la rúbrica «Fisiología de las plantas» (pp. 68-72 de la segunda edición), a donde remito para no repetirme, limitándome aquí a añadir algunas observaciones. En la medida en que la planta no posee irritabilidad ni sensibilidad sino que en ella la voluntad se objetiva únicamente como plasticidad o capacidad reproductora, no tiene tampoco músculos ni nervios. En los niveles inferiores del reino animal, en los zoófitos y, en concreto, los

pólipos, no podemos aún reconocer claramente la distinción de esos dos elementos, si bien suponemos su existencia aunque de forma entremezclada; porque percibimos movimientos que no se producen como los de las plantas por meros estímulos sino por motivos, es decir, a consecuencia de una cierta percepción; por eso consideramos esos seres como animales. A medida que se asciende en la serie animal, se *separan* más claramente el sistema nervioso y el muscular, hasta que el primero se divide en los vertebrados y, sobre todo, en el hombre, en sistema nervioso orgánico y cerebral, y este a
330 su vez asciende hasta el complicado aparato de cerebro y cerebelo, | médula espinal y oblonga, nervios cerebrales y espinales, paquetes nerviosos sensibles y motores; de todo ello, solo el cerebro junto con los nervios sensoriales dependientes de él y los paquetes nerviosos espinales posteriores están destinados a la *recepción* de los motivos del mundo externo, mientras que todas las restantes partes tienen como única misión *transmitirlos* a los músculos en los que la voluntad se exterioriza directamente; en esta misma medida, en la *conciencia* se *separa* cada vez más el *motivo* del *acto de voluntad* provocado por él, es decir, la *representación*, de la *voluntad*: con ello aumenta continuamente la *objetividad* de la conciencia, al aparecer en ella las representaciones con claridad y pureza crecientes. Pero ambas *separaciones* son en verdad una y la misma, que aquí hemos examinado desde dos aspectos, el objetivo y el subjetivo, o primero en la conciencia de otras cosas y luego en la autoconciencia. En el grado de esa separación se basa en el fondo la diferencia y la gradación de las capacidades intelectuales, tanto entre las distintas especies animales como entre los individuos humanos: él proporciona, pues, la medida de la perfección intelectual de esos seres. Pues la claridad de la conciencia del mundo externo, la objetividad de la intuición, depende de él. En el pasaje antes citado he mostrado que el animal tan solo percibe las cosas en cuanto son *motivos* para su voluntad y que ni siquiera los animales más inteligentes pueden apenas traspasar ese límite; porque su intelecto está todavía demasiado pegado a la voluntad de la que ha brotado. En cambio, hasta el hombre más obtuso capta las cosas en alguna medida *objetivamente*, al no conocer en ellas solo lo que son en relación con él, sino también algo de lo que son en relación consigo mismas y con las otras cosas. Pero son una minoría los que alcanzan un grado tal que estén en situación de examinar y juzgar alguna cosa de manera puramente objetiva: antes bien, «esto tengo que hacer, esto tengo que decir, esto tengo que creer» es el fin al que en toda ocasión se apresura su pensamiento en línea recta y en el que su entendimiento

encuentra entonces su bienvenido descanso. Pues a una mente débil el pensar le resulta tan insoportable como a un brazo débil el levantar una carga: por eso ambos corren a descansar. La objetividad del | conocimiento, ante todo del intuitivo, tiene innumerables 331
grados que se basan en la energía del intelecto y su separación de la voluntad, y el más alto de los cuales es el *genio*, en el que la captación del mundo externo se hace tan pura y objetiva que en las cosas individuales se le manifiesta incluso más que ellas mismas, a saber, la esencia de toda su *especie*, es decir, la *idea* platónica de las mismas; esto tiene como condición que la voluntad desaparezca completamente de la conciencia. Este es el punto en el que se conecta la presente consideración, basada en fundamentos fisiológicos, con el objeto de nuestro tercer libro, o sea, la metafísica de lo bello; en ella que se examinará detenidamente la captación propiamente estética, que en su grado sumo es solo propia del genio, en cuanto estado del conocimiento puro, es decir, totalmente involuntario y por ello totalmente objetivo. Conforme a lo dicho, el ascenso de la inteligencia, desde la conciencia animal más confusa hasta la del hombre, es una progresiva *escisión del intelecto respecto de la voluntad* que aparece en su plenitud, si bien excepcionalmente, en el *genio*: por eso se puede definir este como el grado máximo de la *objetividad* del conocimiento. Su infrecuente condición es una cantidad de inteligencia decididamente superior a la que es necesaria para el servicio de la voluntad que constituye su fundamento: ese exceso que queda libre es el que realmente se percata del mundo, es decir, lo capta de manera totalmente *objetiva* y luego lo pinta, poetiza, piensa.

Capítulo 23[1]

SOBRE LA OBJETIVACIÓN DE LA VOLUNTAD EN LA NATURALEZA CARENTE DE CONOCIMIENTO

Que la *voluntad* que encontramos en nuestro interior no procede
332 del conocimiento, tal y como ha supuesto hasta ahora la filosofía, | ni es una modificación del mismo, algo secundario y derivado, ni está, como el conocimiento mismo, condicionada por el cerebro; sino que es el *prius* del conocimiento, el núcleo de nuestro ser y la fuerza originaria que crea y mantiene el cuerpo animal al realizar tanto sus funciones conscientes como las inconscientes: ese es el primer paso en el conocimiento fundamental de mi metafísica. Por muy paradójico que aún hoy pueda resultar a muchos el que la voluntad en sí misma carezca de conocimiento, ya hasta los escolásticos lo supieron y entendieron de algún modo; pues el gran conocedor de su filosofía *Julio C. Vanino* (aquella conocida víctima del fanatismo y la furia clerical), en su *Amphitheatro*, página 181, dice: *Voluntas potentia coeca est, ex scholasticorum opinione*[2]. — Que además es aquella misma voluntad la que pone las yemas en las plantas para desarrollar a partir de ellas hojas o flores, que la forma regular del cristal es solo la huella dejada por su aspiración momentánea, que en general ella, como el verdadero y único ἀυτόματον en el sentido propio del término, es también la base de todas las fuerzas de la naturaleza inorgánica, juega y actúa en todos sus diversos fenómenos, presta la fuerza a sus leyes y hasta se manifiesta

1. Este capítulo se refiere al § 23 del primer volumen.
2. [La voluntad es una potencia ciega en opinión de los escolásticos.]

en la materia bruta como gravedad: comprender esto es el segundo paso de aquel conocimiento fundamental y está ya mediado por una reflexión ulterior. El más burdo de todos los errores sería pensar que se trata aquí solo de una *palabra* para designar una magnitud desconocida: antes bien, es del más real de todos los conocimientos reales de lo que aquí se habla. Pues consiste en reducir aquello que es totalmente inaccesible a nuestro conocimiento inmediato, por tanto esencialmente extraño y desconocido para nosotros, y que denominamos con la palabra *fuerza natural*, a lo que conocemos de la forma más exacta e íntima pero solo nos es inmediatamente accesible en nuestro propio ser; por eso hay que trasladarlo desde este a los demás fenómenos. Consiste en comprender que lo íntimo y originario en todos los cambios y movimientos de los cuerpos, por mucho que difieran, es en esencia idéntico; que, sin embargo, solo
tenemos *una* oportunidad | de llegar a conocerlo más de cerca e 333
inmediatamente: en los movimientos de nuestro propio cuerpo; debido a este conocimiento hemos de denominarlo *voluntad*. Consiste en ver que lo que actúa e impulsa en la naturaleza y se presenta en fenómenos cada vez más perfectos, tras haberse elevado tan alto que sobre ello cae inmediatamente la luz del conocimiento —es decir, tras haber alcanzado el estado de la autoconciencia—, se presenta como aquella *voluntad* que es lo que más exactamente conocemos y, por lo tanto, lo que no se ha de explicar por otra cosa sino que más bien explica todo lo demás. Es, por consiguiente, la *cosa en sí* en la medida en que esta pueda ser de algún modo alcanzada por el conocimiento. Es, en consecuencia, lo que se tiene que manifestar en todas las cosas del mundo: pues es la esencia del mundo y el núcleo de todos los fenómenos.

Puesto que mi tratado *Sobre la voluntad en la naturaleza* está totalmente dedicado al objeto de este capítulo y aporta también los testimonios de investigadores empíricos imparciales en favor de este punto capital de mi teoría, solo tengo que añadir a lo allí dicho algunas observaciones complementarias que se enlazan de manera algo fragmentaria.

En primer lugar, y por lo que a la vida de las plantas respecta, llamo la atención sobre los curiosos dos primeros capítulos del tratado de *Aristóteles* sobre las plantas. Lo más interesante en ellos son, como tan a menudo ocurre en Aristóteles, las opiniones que cita de filósofos anteriores más profundos que él. Ahí vemos que *Anaxágoras* y *Empédocles* enseñaron con gran acierto que las plantas debían el movimiento de su crecimiento al *apetito* (ἐπιθυμία) que habitaba en ellas; e incluso que les atribuían también alegría y

dolor, por lo tanto, sensación; *Platón*, sin embargo, les concedió *solo el apetito*, y ello debido a su fuerte instinto de nutrición (véase Platón en *Timeo*, p. 403 Bip.) En cambio, *Aristóteles*, fiel a su método habitual, se desliza por la superficie de las cosas, se atiene a características aisladas y a conceptos fijados con expresiones vulgares; afirma que sin sensación no puede existir ningún apetito, pero que las plantas no tienen sensación; mientras tanto se halla clara-
334 mente en apuros, tal y como lo atestigua su confuso discurso, | hasta que también aquí «donde faltan los conceptos se coloca una palabra a tiempo»[3], a saber: τὸ θρεπτικόν, la facultad nutritiva: las plantas poseerían esta, es decir, una parte de la presunta alma, según su división en *anima vegetativa, sensitiva et intellectiva*. Pero eso es precisamente una *quidditas* escolástica y dice: *plantae nutriuntur, quia habent facultatem nutritivam*[4]; es por ello un mal sustituto de la investigación más profunda de los predecesores que él criticó. También vemos en el segundo capítulo que *Empédocles* incluso había reconocido la sexualidad de las plantas, cosa que *Aristóteles* censura, ocultando su falta de un verdadero conocimiento del tema con principios generales como este: que las plantas no pueden tener los dos sexos juntos porque entonces serían más perfectas que los animales. — Con un procedimiento análogo desbancó el correcto sistema astronómico de los pitagóricos y dio pie al sistema de Ptolomeo mediante sus absurdos principios fundamentales, expuestos sobre todo en *De coelo*; con ello la humanidad volvió a perder durante casi dos mil años una verdad de suma importancia que ya había sido descubierta.

No puedo dejar de citar las palabras de un eminente biólogo de nuestra época que coincide exactamente con mi teoría. Se trata de *G. R. Treviranus* que, en su obra *Sobre los fenómenos y leyes de la vida orgánica*, 1832, volumen 2, sección 1, página 49, dice lo siguiente: «Pero se puede pensar una forma de vida en la que el efecto de lo externo sobre lo interno provoque meros sentimientos de placer y displacer y, por consiguiente, *apetitos*. Tal es la *vida de las plantas*. En las formas superiores de la vida *animal* lo exterior se siente como algo objetivo». *Treviranus* habla aquí desde una pura e imparcial concepción de la naturaleza, y es tan poco consciente de la importancia metafísica de su afirmación como de la *contradictio in adjecto* que existe en el concepto de algo «sentido como objetivo»,

3. [Cf. Goethe, *Fausto* I, 1995-1996.]
4. [Las plantas se alimentan porque tienen la facultad de alimentarse.]

concepto que él incluso desarrolla ampliamente. No sabe que toda sensación es esencialmente subjetiva mientras que todo lo objetivo es intuición, por lo tanto, producto del entendimiento. Mas eso no va en detrimento de la verdad e importancia de su afirmación.

| De hecho, la verdad de que la voluntad puede existir también 335
sin conocimiento se reconoce de forma manifiesta, podría decirse que palpable, en la vida de las plantas. Pues vemos aquí una decidida aspiración determinada por las necesidades, modificada de distintas maneras y adecuada a la diversidad de las circunstancias, — pero manifiestamente sin conocimiento. — Y, precisamente porque la planta carece de conocimiento, exhibe inocente y ostentosamente sus órganos genitales: no sabe nada de ellos. En cambio, en cuanto aparece el conocimiento en la escala de los seres, los órganos genitales se trasladan a un lugar oculto. Pero el hombre, que los tiene menos escondidos, los cubre intencionadamente: se avergüenza de ellos.

Así pues, la fuerza vital es ante todo idéntica a la voluntad: pero todas las demás fuerzas naturales lo son también, aunque esto sea menos evidente. Por eso, aunque en todas las épocas encontramos expresado con más o menos claridad conceptual el reconocimiento de un apetito, es decir, de una voluntad, como base de la *vida de las plantas*, en cambio la reducción de las fuerzas de la naturaleza *inorgánica* al mismo fundamento es tanto más infrecuente cuanto mayor es la distancia de esta respecto de nuestro propio ser. — De hecho, el límite entre lo orgánico y lo inorgánico es el más nítido de toda la naturaleza y quizá el único que no admite tránsito; de modo que el *natura non facit saltus*[5] parece sufrir aquí una excepción. Aunque algunas cristalizaciones muestran una forma externa análoga a la de los vegetales, sigue habiendo una distinción esencial entre el liquen o el moho de inferior nivel y todos los seres inorgánicos. En el cuerpo *inorgánico* lo esencial y permanente, es decir, lo que sirve de base a su identidad e integridad, es su sustancia [*Stoff*] la *materia*; lo accidental y mudable es, por el contrario, la *forma*. En el cuerpo *orgánico* ocurre exactamente al revés: pues su vida, es decir, su existencia como ser orgánico, consiste precisamente en el continuo cambio de la *materia* [*Stoff*] bajo la persistencia de la *forma*. Su esencia y su identidad se encuentran, pues, solo en la *forma*. Por eso el cuerpo *inorgánico* existe en virtud del *reposo* y la exclusión de los influjos externos: solo así conserva su existencia y, cuando ese | es- 336

5. [«La naturaleza no da saltos», Aristóteles, *De incessu animalium*, 2 y 8.]

tado es perfecto, el cuerpo tiene una duración infinita. En cambio, el *orgánico* existe gracias al continuo *movimiento* y a la constante recepción de influjos externos: en cuanto estos desaparecen y se detiene en él el movimiento, está muerto y deja de ser orgánico, aunque mantenga durante un tiempo la huella del organismo que ha existido. — Por consiguiente, también resulta inadmisible el discurso actual sobre la vida de lo inorgánico y hasta del globo terrestre, según el cual este es un organismo al igual que el sistema planetario. Solo a lo orgánico le corresponde el predicado de la vida. Mas todo organismo es orgánico en su totalidad, lo es en todas sus partes y en modo alguno se hallan estas, ni en sus más pequeñas partículas, compuestas por un agregado de elementos inorgánicos. Si la Tierra fuera un organismo, tendrían que ser orgánicas todas sus montañas y rocas, al igual que todo el interior de su masa; y entonces no existiría nada inorgánico, con lo que desaparecería su concepto mismo.

En cambio, constituye un punto esencial de mi teoría la tesis de que el fenómeno de una *voluntad* no está más vinculado a la vida y la organización que al conocimiento y que, por lo tanto, también lo inorgánico posee una voluntad cuyas manifestaciones constituyen sus propiedades fundamentales no ulteriormente explicables; si bien la huella de tal pensamiento es más difícil de encontrar en los escritores que me han precedido que la del referido a la voluntad en las plantas, también muy poco conocido.

En la precipitación del cristal vemos algo así como un principio, un intento de vida que, sin embargo, no se consigue porque el líquido del que, a semejanza de un ser vivo, se compone en el instante de aquel movimiento no se halla encerrado como en este dentro de una *membrana*; y, por lo tanto, no posee ni *vasos* en los que pudiera proseguir aquel movimiento ni cualquier otra cosa que le diferencie del mundo exterior. De ahí que la rigidez se apodere entonces de aquel movimiento instantáneo del que solo queda la huella en forma de cristal.

También las *Afinidades electivas* de *Goethe*, como su propio título indica, se basan, aunque de manera inconsciente, en la idea de que la *voluntad* que constituye la base de nuestro propio ser es la
337 misma que se manifiesta ya en los | fenómenos inorgánicos más insignificantes, y por eso la legalidad de ambos fenómenos muestra una perfecta analogía.

La *mecánica* y la *astronomía* nos muestran cómo se comporta esa *voluntad* cuando, en el nivel inferior de su fenómeno, aparece solamente como gravedad, rigidez e inercia. La *hidráulica* nos muestra lo mismo allá donde la rigidez ha desaparecido y la materia fluida está entregada sin freno a su pasión dominante, la gravedad. En este sentido, la hidráulica puede concebirse como una descripción del carácter del agua, ya que nos ofrece las manifestaciones de la voluntad a las que aquella es impulsada por la gravedad: dado que en los seres no individuales no existe un carácter particular además del general, aquellas manifestaciones son exactamente proporcionales a los influjos externos; y así, mediante la observación empírica del agua pueden ser fácilmente reducidas a rasgos fijos, llamados leyes, que nos dicen exactamente cómo se comportará en las diferentes circunstancias el agua en virtud de su peso y teniendo en cuenta la absoluta movilidad de sus partes y su falta de elasticidad. Cómo la gravedad le lleva al reposo lo enseña la hidrostática, cómo al movimiento, la hidrodinámica, que ha de tener en cuenta aquí los obstáculos que opone la adhesión a la voluntad del agua: ambas unidas forman la *hidráulica*. — Del mismo modo, la *química* nos enseña cómo se comporta la voluntad cuando las cualidades intrínsecas de la materia reciben libertad de acción gracias al estado de fluidez producido, apareciendo entonces aquellos asombrosos procesos de atracción y repulsión, separación y reunión, abandono de un elemento para apoderarse del otro, procesos de los que dan testimonio todos los precipitados y que se designan como afinidad *electiva* (una expresión tomada por entero de la voluntad consciente). — La *anatomía* y la *fisiología* nos permiten ver cómo se comporta la voluntad para producir el fenómeno de la vida y mantenerla un tiempo. — Finalmente, el *poeta* nos muestra cómo se comporta la voluntad bajo el influjo de los motivos y la reflexión. Por eso la mayoría de las veces nos la presenta en el más perfecto de sus fenómenos, en el ser racional, cuyo carácter es individual y cuyo obrar y sufrir se nos exhiben en forma de drama, epopeya, novela, etc. | Cuanto más 338
normal, cuanto más conforme a la naturaleza resulta la exposición de sus caracteres, mayor es su gloria; por eso *Shakespeare* está a la cabeza. — El punto de vista aquí concebido se corresponde en el fondo con el espíritu en el que *Goethe* cultivaba y amaba las ciencias naturales, si bien él no era consciente del tema *in abstracto*. Más que por sus escritos, lo sé por sus declaraciones personales.

Si examinamos la voluntad allá donde nadie la niega, a saber, en los seres cognoscentes, encontramos que su aspiración fundamental es siempre la *autoconservación* de cada individuo: *omnis natura vult esse conservatrix sui*[6]. Mas todas las manifestaciones de esa

6. [«Todo ser natural quiere conservarse a sí mismo», Cicerón, *De finibus bonorum et malorum* V, 9, 26.]

ansia fundamental pueden siempre reducirse a un buscar o perseguir y un evitar o huir, según la ocasión. Pero eso mismo se puede demostrar hasta en los grados más bajos de la naturaleza, o sea, de la objetivación de la voluntad, a saber: *allá* donde los cuerpos aún actúan solo como cuerpos, es decir, son objetos de la *mecánica* y no se los considera más que en las manifestaciones de la impenetrabilidad, la cohesión, la solidez, la elasticidad y la gravedad. Aquí también se muestra el *buscar* como gravitación, el *huir* como recepción de movimiento; y la *movilidad* de los cuerpos debida a la presión o el choque, que constituye la base de la mecánica, es en el fondo una manifestación del ansia de *autoconservación* que también en ellos habita. En efecto, y dado que por ser cuerpos son impenetrables, ese es el único medio de salvar su cohesión, esto es, su existencia. El cuerpo golpeado o presionado sería triturado por el que lo golpea o presiona, si no se sustrajera a su poder mediante la huida a fin de salvar su cohesión; y si no lo hace, es realmente triturado. Incluso se pueden considerar los cuerpos *elásticos* como los *más valientes*, ya que intentan repeler al enemigo o al menos le privan de una ulterior persecución. Así, en el único misterio que (junto a la gravedad) le queda a la mecánica, a saber, la comunicación del movimiento, vemos una manifestación del ansia fundamental de la voluntad en todas sus manifestaciones, o sea, el
339 instinto de autoconservación, | que se puede reconocer como lo esencial hasta en los niveles inferiores.

En la naturaleza inorgánica la voluntad se objetiva primero en las fuerzas generales y, solo a través de ellas, en los fenómenos de las cosas individuales suscitados mediante causas. La relación entre causa, fuerza natural y voluntad como cosa en sí la he analizado suficientemente en el § 26 del primer volumen. Ahí se ve que la metafísica no interrumpe el curso de la física sino que toma el hilo allá donde esta lo deja: en las fuerzas originarias en las que la explicación causal encuentra su límite. Ahí arranca la explicación metafísica a partir de la cosa en sí. En cada fenómeno físico, en cada *cambio* de las cosas materiales, hay que demostrar ante todo su *causa*, que es precisamente otro *cambio* individual producido poco antes; pero luego, la *fuerza natural* originaria en virtud de la cual esa causa fue capaz de obrar; y especialmente hay que reconocer la *voluntad* como la esencia en sí de esa fuerza en oposición a su fenómeno. Pero la voluntad se manifiesta con la misma inmediatez en la caída de una piedra que en el obrar del hombre: la diferencia es simplemente que su manifestación particular está aquí suscitada por un motivo y allí por una causa que actúa mecánicamente, por

ejemplo, la eliminación de su apoyo, pero en ambos casos con la misma necesidad; y también que allí se basa en un carácter individual y aquí en una fuerza natural general. Esa identidad esencial se hace incluso patente si observamos con atención cómo un cuerpo que ha perdido su equilibrio, en virtud de su especial forma, rueda acá y allá hasta que recupera su centro de gravedad; ahí se nos impone una cierta apariencia de vida y sentimos inmediatamente que está actuando algo análogo al fundamento de la vida. Eso es la fuerza natural general que, idéntica en sí misma a la *voluntad*, se convierte aquí en algo así como el alma de una cuasi-vida muy breve. Así, el elemento idéntico en los dos extremos del fenómeno de la voluntad se manifiesta aquí incluso a la intuición inmediata, al suscitar en nosotros el sentimiento de que también aquí algo totalmente originario, semejante a lo que solo | conocemos en los actos 340
de nuestra propia voluntad, ha llegado inmediatamente hasta el fenómeno.

Podemos llegar a conocer intuitivamente la existencia y la acción de la voluntad en la naturaleza inorgánica de otro modo distinto y grandioso: investigando el problema de los tres cuerpos y llegando a conocer el curso de la Luna alrededor de la Tierra de forma más exacta y especial. Debido a las distintas combinaciones a que da lugar el continuo cambio de las posiciones respectivas de esos tres cuerpos celestes, el curso de la Luna se acelera o se retarda, aproximándose o alejándose de la Tierra, y además de forma distinta en el perihelio que en el afelio[7]; todo esto unido introduce en su curso tal irregularidad que adquiere un aspecto realmente caprichoso, ya que ni siquiera la segunda ley de Kepler sigue siendo válida invariablemente sino que en tiempos iguales circunscribe áreas desiguales. El examen de ese curso es un capítulo pequeño y aislado de la mecánica celeste, que se distingue de la terrestre por la ausencia de choque y presión, o sea, de esa *vis a tergo* que tan comprensible nos parece, como también por la falta de caída real; pues, aparte de la *vis inertiae*, no conoce más fuerza motriz y rectora que la gravitación, esa tendencia a unirse nacida del propio interior de los cuerpos. Si en el caso expuesto nos representamos en detalle la acción de la gravedad, reconocemos directa e inmediatamente en esta fuerza motriz lo mismo que en la autoconciencia se nos ofrece como voluntad. Pues los cambios en el curso de la Tierra y la Luna según una de ellas esté por su situación más o menos expuesta al

7. Cercanía y lejanía de la Tierra con respecto al Sol, respectivamente. [*N. de la T.*]

influjo del Sol tienen una analogía manifiesta con el influjo que los motivos de nueva aparición tienen sobre nuestra voluntad y con las modificaciones de nuestro obrar en función de ello.

Un ejemplo explicativo de otro tipo es el siguiente. *Liebig* (*Química aplicada a la agricultura*, p. 501) dice: «Si colocamos cobre humedecido en aire que contiene ácido carbónico, al contacto con ese ácido la afinidad del metal con el oxígeno del aire
341 aumenta hasta el punto de que | ambos se combinan; la superficie se cubre de óxido carbónico de color verde.— Pero dos cuerpos que tienen la capacidad de combinarse adoptan estados eléctricos opuestos en el momento en que se ponen en contacto. Por eso, cuando ponemos en contacto el cobre con hierro, debido a la aparición de un especial estado eléctrico desaparece la capacidad del cobre para combinarse con el oxígeno: e incluso en las condiciones anteriores, permanece brillante». El asunto es conocido y de utilidad técnica. Lo cito para decir que aquí la voluntad del cobre, requerida por la oposición eléctrica al hierro y ocupada en ella, desperdicia la ocasión que se le ofrece para combinarse con el oxígeno y el ácido carbónico. Se comporta, pues, como la voluntad en un hombre que omite una acción a la que en otro caso se sentiría movido, con el fin de realizar otra para la que le requiere un motivo más fuerte.

En el primer volumen he mostrado que las fuerzas naturales se hallan fuera de la cadena de causas y efectos, ya que constituyen la condición general, el fundamento metafísico de la misma, y por lo tanto se acreditan como eternas y omnipresentes, es decir, independientes del tiempo y el espacio. Hasta en la verdad indiscutible de que lo esencial de una *causa* como tal consiste en que ahora y siempre producirá el mismo efecto está ya contenido el hecho de que en la causa hay algo que es independiente del curso del tiempo, es decir, que está fuera de él: eso es la fuerza natural que se manifiesta en ella. Teniendo en cuenta la impotencia del *tiempo* frente a la fuerza natural, podemos en cierta medida convencernos empírica y fácticamente de la mera *idealidad* de esa forma de nuestra intuición. Si, por ejemplo, un planeta es puesto por una causa externa en un movimiento rotatorio, este durará eternamente si no es suprimido por una nueva causa que sobrevenga. Mas eso no podría ser así si el tiempo fuera algo en sí mismo y tuviera una existencia objetiva y real: pues entonces tendría que actuar también en algo. Vemos, pues, por un lado, las fuerzas naturales que se
342 manifiestan en aquella rotación y, una vez iniciada, | la continúan eternamente sin cansarse, sin extinguirse, y se acreditan así como eternas o intemporales, por lo tanto como existentes realmente y en

sí mismas; y, por otro lado, el *tiempo* como algo que no consiste más que en el modo y manera en que *nosotros* aprehendemos todos los fenómenos, ya que no ejerce sobre estos poder ni influjo alguno: pues lo que no *actúa* tampoco existe.

Tenemos una inclinación natural a explicar *mecánicamente* siempre que sea posible los fenómenos de la naturaleza; sin duda, porque la mecánica recurre al menor número de fuerzas originarias y, por tanto, inexplicables; y, en cambio, contiene muchos principios cognoscibles *a priori* y así basados en las formas de nuestro propio intelecto, lo cual lleva consigo el máximo grado de inteligibilidad y claridad. Entretanto, *Kant*, en los *Principios metafísicos de la ciencia natural*, ha reducido la acción mecánica a acción dinámica[8]. Pero no está en absoluto justificado aplicar hipótesis explicativas de carácter mecánico más allá de lo probadamente mecánico, en lo que se incluye, por ejemplo, la acústica; y en modo alguno creeré que la más sencilla combinación química o la diferencia de los tres estados de agregación se puedan explicar mecánicamente, y aún menos las propiedades de la luz, el calor y la electricidad. Estas no admitirán nunca nada más que una explicación dinámica, es decir, de tal clase que explique los fenómenos mediante fuerzas originarias que son totalmente distintas de las del choque, la presión, la gravedad, etc., y, por lo tanto, de tipo superior, es decir, objetivaciones más claras de aquella voluntad que se hace visible en todas las cosas. Sostengo que la luz no es ni una emanación ni una vibración: ambas opiniones son afines a *aquella* que explica la transparencia mediante poros y cuya manifiesta falsedad la demuestra el hecho de que la luz no está sometida a leyes mecánicas. Para convencerse inmediatamente de ello, solo se necesita contemplar los efectos de un temporal que dobla, derriba y destruye todo, y

8. «[...] *hat* Kant [...] *die mechanische Wirksamkeit selbst auf eine dinamische zurückgeführt*». La interpretación de este texto no es en absoluto clara. Por el contexto, el sentido de la frase debería ser el inverso, o sea: Kant ha reducido la acción dinámica a acción mecánica, ya que lo que Schopenhauer critica inmediatamente a continuación es el intento de aplicar hipótesis mecánicas para explicar fenómenos de naturaleza dinámica. Por otro lado, tampoco está justificada la acusación de Schopenhauer a Kant. En el fondo de todo esto subyace, probablemente, un desacuerdo en el concepto de mecánica: Schopenhauer mantiene una concepción de la mecánica básicamente newtoniana, centrada en las fuerzas básicas de la gravedad e impenetrabilidad. Kant, por su parte, concibe la mecánica como una consideración de los cuerpos superior y complementaria de la dinámica, que considera el movimiento de los mismos en sus relaciones mutuas. Véase *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften*, c. 3. [*N. de la T.*]

mientras tanto un rayo de luz, saliendo por un hueco entre las nubes, permanece tan impasible e inquebrantable que da a conocer que pertenece a un orden de cosas distinto del mecánico: está
343 inmóvil como un espectro. Sin embargo, | las construcciones de la luz a partir de moléculas y átomos emprendidas por los franceses son un escandaloso absurdo. Como chillona expresión de las mismas, y de todo el atomismo, podemos considerar un artículo del número de abril de los *Annales de chimie et physique*, cuyo autor es *Ampère*, tan sagaz en otros aspectos. Según él, las sustancias sólidas, líquidas y elásticas constan de los mismos átomos y todas las diferencias surgen exclusivamente de su agregación: incluso se dice que el espacio es infinitamente divisible, pero no así la materia. ¡Porque si la división llega hasta los átomos, la división ulterior tendría que caer en los espacios intermedios de los átomos! La luz y el calor serían, entonces, vibraciones de los átomos, y el sonido, una vibración de las moléculas compuestas de átomos. — Pero en realidad los átomos son una idea fija de los eruditos franceses; de ahí que hablen de ellos como si los hubieran visto. Además, tendríamos que asombrarnos de que una nación con tanto sentido empirista, una *matter of fact nation*[9] como los franceses, se atenga tan firmemente a una hipótesis totalmente transcendente que sobrepasa toda posibilidad de la experiencia, y pueda edificar sobre ella a tontas y a locas. Eso es precisamente una consecuencia del estado de retraso que en ellos tiene la metafísica, tan evitada allí, y que se encuentra mal representada por el señor *Cousin*, de muy buena voluntad pero superficial y escasamente dotado de juicio. Debido al temprano influjo de *Condillac*, en el fondo siguen siendo todavía *lockeanos*. De ahí que para ellos la *cosa en sí* sea propiamente la *materia*, por cuyas propiedades fundamentales, como impenetrabilidad, forma, dureza y restantes *primary qualities*, tiene que explicarse todo en el mundo: no se dejan disuadir de ello, y su supuesto tácito es que la materia solo puede ser movida por fuerzas mecánicas. En Alemania la teoría de *Kant* ha prevenido los absurdos del atomismo y de la física mecánica, si bien en el momento presente esas opiniones hacen estragos también aquí; lo cual es una consecuencia de la superficialidad, la vulgaridad y la ignorancia genera-
344 das por Hegel. — Entretanto, no se puede negar que | no solo la índole claramente porosa del los cuerpos naturales, sino también dos teorías especiales de la física moderna han favorecido en apa-

9. «Nación de hechos»; tomado de la expresión *matters of facts* (cuestiones de hechos) procedente de la filosofía de Hume. [*N. de la T.*]

riencia el abuso de los átomos: en concreto, la cristalografía de *Hauy*, que reduce todos los cristales a su forma nuclear, la cual es un elemento último pero solo *relativamente* indivisible; luego, la teoría de *Berzelius* acerca de los átomos *químicos*, que son sin embargo una simple expresión de las proporciones de combinación de los cuerpos, es decir, meras magnitudes aritméticas y, en el fondo, nada más que fichas de juego.— En cambio, la tesis en favor de los átomos que *Kant* establece en la segunda antinomia, aunque solo a efectos dialécticos, es, como he demostrado en la crítica de su filosofía, un mero sofisma que en modo alguno conduce necesariamente a nuestro entendimiento a la aceptación de los átomos. Pues, igual que no estoy obligado a pensar que *el movimiento* de un cuerpo ante mi vista, lento pero constante y regular, conste de incontables movimientos absolutamente rápidos pero detenidos e interrumpidos por otros tantos breves intervalos de absoluto reposo, sino que sé muy bien que la piedra lanzada vuela más despacio que la bala disparada sin que por el camino se detenga un instante, tampoco estoy obligado a pensar que la masa de un cuerpo conste de átomos y sus espacios intermedios, es decir, de lo absolutamente denso y lo absolutamente vacío; sino que concibo sin dificultad aquellos dos fenómenos como permanentes *continua* que *llenan por igual* el *tiempo* y el *espacio*, respectivamente. Pero, así como un movimiento puede ser *más rápido* que otro, es decir, puede recorrer más espacio en el mismo tiempo, también puede un cuerpo tener *más peso* específico que otro, es decir, contener más materia en el mismo espacio: la diferencia se debe en ambos casos a la intensidad de la fuerza que actúa; pues *Kant* (siguiendo el precedente de *Priestley*) resolvió con todo acierto la materia en fuerzas. — Pero incluso aunque no se diera validez a la analogía aquí presentada y se insistiera en que la diversidad del peso específico no puede deberse nunca más que a la porosidad, tal supuesto no nos conduciría a los
átomos sino a una materia totalmente compacta | y desigualmente 345
dividida en los distintos cuerpos que, por lo tanto, cuando no tuviera más poros entremezclados dejaría de ser *compresible*, pero seguiría siendo *divisible* hasta el infinito, como el espacio que llena; porque el hecho de no tener poros no implicaría que ninguna posible fuerza fuera capaz de solucionar la continuidad de sus partes en el espacio. Pues decir que tal cosa no es posible más que por la ampliación de los espacios intermedios ya existentes es una afirmación totalmente arbitraria.

El supuesto de los átomos se basa precisamente en los dos fenómenos que se han sugerido: la diferencia de peso específico de

los cuerpos y la de su compresibilidad, que pueden ser ambos cómodamente explicados mediante el supuesto de los átomos. Pero entonces ambos deberían darse siempre por igual, lo cual no es el caso. Porque, por ejemplo, el agua tiene un peso específico muy inferior al de todos los metales y habría de poseer, pues, menos átomos y mayores intersticios entre ellos, siendo así altamente compresible: pero es casi totalmente incompresible.

Se podría defender la existencia de los átomos partiendo de la porosidad y diciendo acaso: todos los cuerpos tienen poros y, por lo tanto, también los tienen todas las partes de un cuerpo; si prosiguiéramos así hasta el infinito, entonces al final no quedaría de un cuerpo nada más que poros. Su refutación consistiría en decir que lo que quedara tendría que admitirse como carente de poros y, en esa medida, como absolutamente compacto; pero no por ello como formado por partículas absolutamente indivisibles o átomos: por consiguiente, sería absolutamente incompresible pero no absolutamente indivisible; entonces habría que afirmar que la división de un cuerpo solo es posible mediante la penetración en sus poros; lo cual no está demostrado. Mas si se supone que así se obtienen átomos, es decir, cuerpos absolutamente indivisibles cuyas partes espaciales tienen tanta cohesión que ninguna fuerza posible las puede separar, entonces se podría admitir que esos cuerpos son tan grandes como pequeños, y un átomo podría ser tan grande como un buey que resistiera a toda agresión.

Imaginemos dos cuerpos de muy diferente clase que por com-
346 presión, como a martillazos, o por pulverización | se han deshecho de todos sus poros; ¿tendrían entonces el mismo peso específico? — Ese sería el criterio de la dinámica.

Capítulo 24

DE LA MATERIA

Ya en los Complementos al libro primero, en el capítulo cuarto, hemos tratado de la materia al considerar la parte *a priori* de nuestro conocimiento. Pero allá solo se la pudo examinar desde un punto de vista parcial, ya que únicamente se tenía en cuenta su relación con las formas del intelecto y no con la cosa en sí; por lo tanto, solo se la investigó desde el lado subjetivo, en la medida en que es nuestra representación, pero no desde el objetivo, es decir, según lo que pueda ser en sí. Al primer respecto, nuestro resultado fue que ella es la *actividad* en general, considerada objetivamente pero sin más determinación; de ahí que, en la tabla de nuestros conocimientos *a priori* que allí se expuso, ocupara el lugar de la *causalidad*. Pues lo material es lo *que actúa* (lo real)[1] en general y prescindiendo de la forma específica de su acción. Por eso precisamente la materia, tomada únicamente en cuando tal, no es objeto de la *intuición* sino solo del *pensamiento* y, por lo tanto, una abstracción: en la intuición, en cambio, no se presenta más que en conexión con la forma y la cualidad, como cuerpo, es decir, como una forma de acción totalmente *determinada*. La *materia* como tal, esto es, separada de la forma y la cualidad, solo la podemos pensar haciendo abstracción de toda esa determinación próxima: por consiguiente, con ella pensamos el *actuar* en sentido estricto y en general, o sea, la *actividad in abstracto*. La acción *determinada* la concebimos entonces como el *accidente* de la materia: pero única-

1. Cf. nota 11 de la p. 52 [pp. 75-76]. [N. *de la T.*]

mente a través de él se hace *intuitiva*, es decir, se presenta como cuerpo y objeto de experiencia. Por el contrario, la *materia* pura
347 que, según he expuesto en la crítica de la filosofía kantiana, | es la única que constituye el verdadero y fundado contenido del concepto de *sustancia*, es la *causalidad* misma pensada objetivamente, luego ocupando un espacio y llenándolo. Conforme a ello, toda la esencia de la materia consiste en *actuar*: solo por él llena el espacio y persiste en el tiempo: es, en todo, pura causalidad. Así, allá donde se actúa hay materia y lo material es lo que actúa en general.— Pero la propia causalidad es la forma de nuestro *entendimiento*: pues, al igual que el espacio y el tiempo, la conocemos *a priori*. Así pues, *en esa medida* y hasta ese punto, la materia pertenece también a la parte *formal* de nuestro conocimiento y es la forma de la *causalidad* misma vinculada al espacio y al tiempo, por lo tanto objetivada, es decir, concebida como llenando un espacio. (El análisis más detallado de esta teoría se encuentra en la segunda edición del tratado *Sobre el principio de razón*, p. 77.) Pero en esa misma medida, la materia no es propiamente *objeto* sino *condición* de la experiencia, como el entendimiento puro del que es función. De ahí que no haya intuición sino solo concepto de la mera materia: ella entra en toda experiencia externa como elemento necesario de la misma, pero no puede estar dada en ninguna sino que únicamente es *pensada* y, por cierto, como lo absolutamente inerte, inactivo, amorfo y carente de cualidades que, sin embargo, es el soporte de todas las formas, cualidades y acciones. En consecuencia, la materia es el *sustrato* permanente de todos los efímeros fenómenos, es decir, de todas las manifestaciones de las fuerzas naturales y de todos los seres vivos; sustrato que es generado necesariamente por las formas de nuestro intelecto, en el cual aparece el mundo como *representación*. En cuanto tal, y en cuanto nacida de las formas del intelecto, es totalmente *indiferente* a los fenómenos mismos, es decir, es tan apta para soportar esta como aquella fuerza natural, tan pronto como al hilo de la causalidad surjan las condiciones para ello; pero ella misma, precisamente porque su existencia es meramente *formal*, es decir, fundada en el *intelecto*, ha de ser pensada como lo que persiste bajo todo cambio, o sea, lo que no tiene comienzo ni fin. A eso se debe el que no podamos dejar de pensar que todo puede
348 resultar de todo, por ejemplo, oro del plomo, | ya que para eso solo se necesitaría descubrir y provocar los estados intermedios que la materia, indiferente en sí misma, habría de recorrer en esa dirección. Pues *a priori* no se ve por qué la misma materia que ahora soporta la cualidad del plomo no podría soportar la del oro. — Al

ser algo meramente *pensado a priori*, la materia se distingue de las verdaderas *intuiciones a priori* en que puede eliminarse totalmente, cosa que no ocurre con el espacio y el tiempo: mas eso sólo significa que nos podemos representar el espacio y el tiempo sin la materia. Porque una vez que se introduce la materia en ellos y, por lo tanto, se la piensa como *existente*, ya no la podemos eliminar, es decir, representarnos su desaparición y negación, sino solo su inserción en otro espacio: en esa medida, se halla vinculada a nuestra facultad de conocer tan inseparablemente como el espacio y el tiempo. Pero la diferencia que hay en el hecho de que tenga que ser instalada en la existencia a discreción indica que no pertenece a la parte *formal* de nuestro conocimiento tan plenamente como el espacio y el tiempo, sino que contiene al mismo tiempo un elemento dado *a posteriori*. La materia es, de hecho, el punto de conexión de la parte empírica de nuestro conocimiento con la pura y *a priori*, y así la peculiar piedra angular del mundo de la experiencia.

Únicamente allá donde terminan todas las afirmaciones *a priori*, en la parte *plenamente empírica* de nuestro conocimiento de los cuerpos, a saber, en la forma, la cualidad y el determinado modo de su acción, es donde se manifiesta aquella *voluntad* que hemos conocido y constatado como el ser en sí de las cosas. Mas esas formas y cualidades aparecen siempre como propiedades y manifestaciones de aquella *materia* cuya existencia y esencia se basa en las formas subjetivas de nuestro intelecto: es decir, solo son visibles en ella y, por lo tanto, mediante ella. Pues lo que se nos presenta siempre es una simple *materia* actuando de una forma especialmente determinada. De sus propiedades internas y no ulteriormente explicables nace toda la forma de acción determinada del cuerpo dado; y, sin embargo, la propia materia no es nunca percibida sino que solo lo
son aquellas acciones y | las propiedades en las que se basan, apar- 349
tadas las cuales pensamos necesariamente la materia como lo que todavía permanece: pues ella es, de acuerdo con el análisis antes expuesto, la *causalidad* objetivada. — En consecuencia, la materia es aquello mediante lo cual la *voluntad*, que constituye la esencia interior de las cosas, irrumpe en el ámbito de lo perceptible, se hace intuitiva, *visible*. En este sentido, la materia es la mera *visibilidad* de la voluntad o el nexo de unión entre el mundo como voluntad y el mundo como representación. A *este* pertenece en la medida en que es el producto de las funciones del intelecto, a *aquel*, en cuanto lo que se manifiesta en todos los seres materiales, es decir, en los fenómenos, es la *voluntad*. Por eso todos los objetos son voluntad en cuanto cosa en sí y materia en cuanto fenómenos. Si pudiéramos

despojar a una materia dada de todas las propiedades que le convienen *a priori*, es decir, de todas las formas de nuestra intuición y aprehensión, entonces solo quedaría la cosa en sí, a saber, lo que por medio de esas formas se presenta como el elemento puramente empírico de la materia, la cual no aparecería ya entonces como extensa y activa: es decir, no tendríamos ya ante nosotros materia sino la voluntad. Precisamente esa cosa en sí o voluntad, al convertirse en fenómeno, es decir, al ingresar en las formas de nuestro intelecto, se presenta en forma de *materia*, esto es, del soporte invisible, pero supuesto necesariamente, de las cualidades visibles solo por él: en este sentido es la materia la visibilidad de la *voluntad*. En consecuencia, tenían razón *Plotino* y *Giordano Bruno*, no solo en su sentido sino también en el nuestro, cuando enunciaron la paradójica afirmación, mencionada en el capítulo 4, de que la materia misma no es extensa y, por lo tanto, es incorpórea. Pues la extensión se la confiere a la materia el espacio, que es nuestra forma de la intuición, y la corporeidad consiste en el actuar que se basa en la causalidad, por tanto en la forma de nuestro entendimiento. En cambio, toda propiedad determinada, o sea, todo lo empírico de la materia, incluida la gravedad, se basa en lo que solo *mediante* la materia se hace visible, en la cosa en sí, en la voluntad. Sin embargo, la
350 gravedad es el grado inferior de la objetivación de la voluntad; | de ahí que se muestre sin excepción en *toda* materia y sea, pues, inseparable de la materia en general. Mas, precisamente porque la gravedad es ya manifestación de la voluntad, pertenece al conocimiento *a posteriori*, no *a priori*. Por eso nos podemos representar una materia sin peso pero no sin extensión, fuerza de repulsión o permanencia; porque entonces no sería impenetrable, luego no ocuparía espacio, es decir, carecería de *actividad*: pero la esencia de la materia en cuanto tal consiste en *actuar*, esto es, en la causalidad en general: y la causalidad se basa en la forma *a priori* de nuestro entendimiento, por lo que no puede ser suprimida.

En consecuencia, la materia es la *voluntad* misma, pero no ya en sí sino en cuanto es *intuida*, es decir, en cuanto asume la forma de la representación objetiva: así pues, lo que objetivamente es materia, subjetivamente es voluntad. En total conformidad con ello, y como ya se mostró, nuestro cuerpo es la mera visibilidad u objetividad de la voluntad, y del mismo modo todos los cuerpos son la objetividad de la voluntad en alguno de sus niveles. En cuanto la voluntad se presenta en el conocimiento objetivo, ingresa en las formas de intuición del intelecto, en el tiempo, el espacio y la causalidad: y entonces, gracias a ellas, existe como un objeto *material*. Podemos

representarnos la forma sin materia, pero no a la inversa: porque la materia despojada de la forma sería la *voluntad* misma, pero esta solo puede hacerse objetiva ingresando en el modo de intuición de nuestro intelecto y así asumiendo la *forma*. El espacio es la forma de intuición de la materia porque es la sustancia de la pura forma, y la materia solo puede manifestarse en la forma.

Al objetivarse la voluntad, es decir, al trasladarse a la representación, la materia constituye el sustrato general de esa objetivación o, mejor, es la objetivación misma tomada *in abstracto*, esto es, al margen de toda forma. La materia es, por lo tanto, la *visibilidad* de la voluntad en general, mientras que el carácter de sus fenómenos determinados encuentra su expresión en la *forma* y la cualidad. Lo que en el fenómeno, es decir, para la representación, es *materia*, en sí mismo es *voluntad*. De ahí que lo que vale de la voluntad en sí misma valga también de ella bajo las condiciones de la experiencia y
la intuición, y que ella reproduzca | en una imagen temporal todas 351
las relaciones y propiedades de la voluntad. En consecuencia, la materia es la *sustancia* del mundo intuitivo como la *voluntad* es el ser en sí de todas las cosas. Las formas son innumerables, la materia es una, como una es la voluntad en todas sus objetivaciones. Así como esta nunca se objetiva en general, es decir, como voluntad propiamente dicha, sino en particular, esto es, con unas determinaciones espaciales y un carácter dado, tampoco la materia se manifiesta nunca en cuanto tal sino siempre en conexión con alguna forma y cualidad. En el fenómeno u objetivación de la voluntad la materia representa la totalidad de la voluntad, a ella misma, que es una en todo como una es la materia en todos los cuerpos. Así como la voluntad es el núcleo más íntimo de todos los seres fenoménicos, la materia es la sustancia que queda tras la supresión de todos los accidentes. Así como la voluntad es lo verdaderamente indestructible en todo lo que existe, la materia es lo imperecedero en el tiempo, lo que persiste en todos los cambios. — El que la materia por sí misma, o sea, separada de la forma, no pueda ser intuida o representada se debe a que, en sí misma y en cuanto elemento puramente sustancial de los cuerpos, es la *voluntad*; mas esta no puede ser percibida o intuida objetivamente en sí misma, sino únicamente bajo el conjunto de condiciones de la *representación* y, por lo tanto, solo como *fenómeno*: pero bajo esas condiciones se presenta enseguida como cuerpo, es decir, como la materia envuelta en forma y cualidad. Ahora bien: la forma está condicionada por el espacio, y la cualidad o actividad, por la causalidad, así que ambas se basan en las funciones del intelecto. La materia sin ellas sería

justamente la cosa en sí, es decir, la voluntad misma. Solo por eso, como ya se dijo, pudieron *Plotino* y *Giordano Bruno* llegar por una vía objetiva a afirmar que la materia, en y por sí misma, es inextensa, por lo tanto inespacial, por consiguiente incorpórea.

Puesto que la materia es la visibilidad de la voluntad y toda fuerza es en sí misma voluntad, ninguna fuerza puede aparecer sin un sustrato material y, a la inversa, no puede haber ningún cuerpo sin una fuerza inherente a él que constituya su cualidad. Así, el cuerpo es la unión de materia y forma denominada sustancia.
352 Fuerza y sustancia son inseparables porque en el | fondo son una misma cosa; pues, como *Kant* demostró, la materia misma nos es dada solo como la unión de dos fuerzas, la de expansión y la de atracción. Entre fuerza y sustancia no hay, pues, oposición: antes bien, son exactamente lo mismo.

Conducidos por el curso de nuestra investigación hasta este punto de vista y esta visión metafísica de la materia, no nos resistiremos a admitir que el *origen* temporal de las formas, de las configuraciones o especies no se puede buscar más que en la materia: de ella tienen que haber salido, precisamente porque es la mera *visibilidad de la voluntad*, la cual constituye el ser en sí de todos los fenómenos. Al convertirse la voluntad en fenómeno, es decir, al presentarse *objetivamente* al intelecto, la materia, su visibilidad, asume la *forma* a través de las funciones del intelecto. Por eso decían los escolásticos: *materia appetit formam*[2]. Es indudable que ese fue el origen de todas las formas vivientes: no se puede pensar de otro modo. La cuestión de si aún ahora tiene lugar la *generatio aequivoca*, dado que los caminos para la perpetuación de las formas están abiertos y la naturaleza los asegura y mantiene con mimo y celo ilimitados, es algo que solo se puede decidir por experiencia; sobre todo, porque se podría aducir como argumento en contra el *natura nihil facit frustra*[3] referido a las vías de propagación regular. Aun así, y pese a las más recientes objeciones, considero que la *generatio aequivoca* es altamente probable en los niveles inferiores, ante todo en los entozoarios y epizoarios, y en especial en aquellos que aparecen en el organismo animal a consecuencia de especiales caquexias; porque, en efecto, sus condiciones de vida se dan de manera muy excepcional, así que su forma no puede propagarse por vía regular y han de nacer siempre de nuevo cuando se presenta

2. [«La materia aspira a la forma», cf. T. de Aquino, *Summa theologica*, pars I, quaes. L, art. II, 4.]
3. Véase p. 316 [p. 320], nota 5. [*N. de la T.*]

la ocasión. Por eso, tan pronto como surgen las condiciones de vida de los epizoarios a raíz de ciertas enfermedades crónicas o caquexias, nacen, según el caso, el *pediculus capitis*, o *pubis*, o *corporis*[4] totalmente por sí mismos y sin huevos, por muy complicada que sea la formación de esos insectos: pues la putrefacción de un cuerpo animal viviente da materia para producciones superiores | a la del 353
heno en agua, que solo da lugar a infusorios. ¿O preferiríamos que también los huevos de los epizoarios flotasen esperanzados en el aire? (¡Sería horrible pensarlo!) Antes bien, recordemos la pediculosis que todavía hoy se produce. — Un caso análogo sucede cuando por circunstancias particulares concurren las condiciones de vida de una especie que hasta entonces era ajena al *lugar*. Así, *August St. Hilaire* observó en Brasil que después de haberse quemado una selva virgen, en cuanto las cenizas se enfriaron nacieron grandes cantidades de plantas de una clase que no se podía hallar en los alrededores; y muy recientemente el almirante *Petit-Thouars* informó ante la *Académie des sciences* que en las islas de coral que se estaban formando en la Polinesia se iba depositando gradualmente un suelo, bien seco o bien dentro del agua, del que se apoderó la vegetación, produciendo árboles que se dan exclusivamente en esas islas (*Comptes rendus, 17 Janv.* 1859, p. 147) — Allá donde se produce la putrefacción aparecen mohos, hongos y, en los líquidos, infusorios. El supuesto ahora tan en boga de que las esporas y los huevos de las innumerables especies de aquellas formas flotan en el aire esperando durante años una ocasión favorable es más paradójico que el de la *generatio aequivoca*. La putrefacción es la descomposición de un cuerpo orgánico, primero en sus elementos químicos *próximos*: y, dado que estos son más o menos de la misma clase en todos los seres vivientes, en ese instante la omnipresente voluntad de vivir puede apoderarse de ellos para, conforme a las circunstancias, producir nuevos seres que, conformándose apropiadamente, es decir, objetivando en cada caso su querer, se formen a partir de esos elementos como el pollo de la liquidez del huevo. Cuando eso no se produce, la materia putrefacta se descompone en sus partes *remotas* que constituyen sus elementos químicos, y pasa al gran ciclo de la naturaleza. La guerra que desde hace diez o quince años se sostiene contra la *generatio aequivoca*, con su precipitado grito de victoria, es el preludio del rechazo de la fuerza vital y se relaciona con él. No nos dejemos engañar por las decisiones soberanas y por

4. [Piojo de la cabeza, del pubis o del cuerpo.]

los que con la frente alta aseguran que las cosas están decididas,
354 resueltas y | generalmente reconocidas. Antes bien, toda la visión mecánica y atomista de la naturaleza se enfrenta a su bancarrota, y sus defensores han de aprender que detrás de la naturaleza se esconde algo más que acción y reacción. Muy recientemente (1859), *Pouchet* ha demostrado fundadamente y con éxito ante la Academia Francesa, para gran disgusto de sus restantes miembros, la realidad de la *generatio aequivoca* y la nulidad del supuesto según el cual en la atmósfera flotan en todas partes y momentos billones de gérmenes de hongos y huevos de infusorios de todo tipo, hasta que de una vez unos y otros encuentran casualmente el medio adecuado.

Nuestro asombro al pensar cómo las formas se originan de la materia se asemeja en el fondo al de un salvaje que ve por primera vez un espejo y se sorprende de ver su imagen frente a él. Pues nuestra propia esencia es la *voluntad*, cuya mera *visibilidad* es la materia, la cual no aparece nunca más que con lo *visible*, es decir, bajo la envoltura de la forma y la cualidad; por eso no es nunca percibida inmediatamente sino que siempre se la añade con el pensamiento como aquello que es idéntico en todas las cosas bajo todas las diferencias de cualidad y forma, y constituye lo verdaderamente sustancial de todas ellas. Precisamente por ello es un principio explicativo de las cosas más metafísico que físico, e inferir todos los seres de ella significa realmente explicarlos desde algo altamente secreto; solo quien confunde atacar con comprender[5] no llega a reconocer esto. No se puede buscar en la materia la explicación última y exhaustiva de las cosas, pero sí el origen temporal, tanto de las formas inorgánicas como de los seres orgánicos. — No obstante, parece que la generación originaria de todas las formas, la producción de los géneros, le resultó a la naturaleza casi tan difícil de realizar como a nosotros de comprender: a ello apunta su enorme cuidado en la conservación de los géneros una vez que existen. Pero en la actual superficie de nuestro planeta la voluntad de vivir ha desplegado tres veces la escala de su objetivación en formas total-
355 mente independientes, en diversas modulaciones pero también en | muy diferentes grados de perfección y compleción. En efecto, el Mundo Antiguo, América y Australia tienen cada uno su serie animal característica, autónoma y totalmente distinta de las otras. En cada uno de esos grandes continentes las especies son totalmente distintas, si bien, dado que pertenecen al mismo planeta, poseen una

5. En el original: *welcher Angreifen mit Begreifen verwechselt.* [*N. de la T.*]

analogía que corre en general y paralela; de ahí que los *genera* sean en gran parte los mismos. Esa analogía se puede seguir en Australia, aunque de manera muy incompleta, ya que su fauna es muy pobre en mamíferos y carece de fieras y de monos: en cambio, entre el Mundo Antiguo y América es manifiesta, y de tal clase que América siempre muestra el peor análogo en fieras y, por el contrario, el mejor en aves y reptiles. Así, lleva ventaja en el cóndor, los aras, los colibríes y los grandes batracios y ofidios; pero, por ejemplo, tiene el tapir en lugar del elefante, el puma en lugar del león, el jaguar en lugar del tigre, la llama en lugar del camello y los macacos en lugar de los verdaderos monos. Ya de esta última carencia se puede inferir que en América la naturaleza no pudo originar al hombre, ya que incluso el paso hasta él desde los niveles inmediatamente inferiores, el chimpancé y el orangután o pongo, era incomparablemente mayor. En correspondencia con esto encontramos que las tres razas humanas que sin duda son igualmente originarias tanto por razones fisiológicas como lingüísticas, a saber, la caucásica, la mongólica y la etíope, habitan solo en el Mundo Antiguo; en cambio, América está poblada por una rama mongólica mezclada o modificada climáticamente, que tuvo que haberse trasladado desde Asia. En la superficie terrestre anterior a la actual se llegó ya localmente a los monos, pero no al hombre.

El punto de vista de nuestro examen nos permite reconocer la materia como la inmediata visibilidad de la voluntad que se manifiesta en todo e incluso, de cara a la mera investigación física al hilo del tiempo y la causalidad, la admite como el origen de las cosas; desde ese punto de vista llegamos fácilmente a la cuestión de si en
la filosofía, tanto desde el lado objetivo como desde el | subjetivo, 356
no se podría formular como verdad fundamental, el principio: «No existe nada más que la materia y las fuerzas inherentes a ella». Pero en ese «fuerzas inherentes» lanzado con tanta facilidad hay que recordar que suponerlas remite toda explicación a un milagro totalmente incomprensible en el que se detiene o, mejor, del que parte: pues verdaderamente, tan milagrosa es la fuerza natural determinada e inexplicable que fundamenta los distintos efectos de un cuerpo inorgánico, como la fuerza vital que se manifiesta en cada organismo; — así he expuesto y explicado detalladamente en el capítulo 17 que la física nunca puede sentarse en el trono de la metafísica, precisamente porque deja intactos ese y otros muchos supuestos, por lo que tiene que renunciar de antemano a la pretensión de dar la explicación última de las cosas. He de recordar además que al final del primer capítulo he demostrado la insufi-

ciencia del materialismo en cuanto que, como allí se dijo, es la filosofía de un sujeto que en sus cuentas se olvida de sí mismo. Pero todas estas verdades se basan en que todo lo *objetivo*, todo lo externo, al ser siempre meramente percibido o conocido, sigue siendo algo mediato y secundario, por lo que nunca puede convertirse en la razón explicativa última de las cosas o en el punto de partida de la filosofía. Esta exige necesariamente como comienzo lo estrictamente inmediato: pero solo es tal lo dado a la *autoconciencia*, lo interno, lo *subjetivo*. De ahí que sea un mérito tan eminente de *Descartes* haber sido el primero en tomar la autoconciencia como punto de partida de la filosofía. Por ese camino prosiguieron a partir de entonces, cada uno a su manera, los auténticos filósofos, ante todo *Locke*, *Berkeley* y *Kant*; y como resultado de sus investigaciones he llegado yo a percatarme y a servirme, no de *uno* sino de los *dos* diferentes datos de conocimiento inmediato que hay en la autoconciencia: la representación y la voluntad; la aplicación de ambos en combinación permite avanzar en filosofía tanto como cuando en un problema algebraico
357 | se dan dos magnitudes conocidas en lugar de una.

Conforme a lo dicho, la ineludible falsedad del *materialismo* consiste ante todo en que parte de una *petitio principii* que, examinada más de cerca, se muestra incluso como un πρῶτον ψεῦδος[6], a saber: el supuesto de que la materia es algo estricta e incondicionadamente dado que existe con independencia del conocimiento del sujeto, o sea, propiamente una cosa en sí. El materialismo atribuye a la materia (y con ella también a sus supuestos, el tiempo y el espacio) una existencia *absoluta*, es decir, independiente del sujeto que la percibe: este es su error fundamental. Tras lo cual, si quiere proceder con honradez, tendrá que dejar sin explicar, como insondables *qualitates ocultas* de la materia, las cualidades inherentes a las materias dadas, es decir, a las sustancias, junto con las fuerzas naturales que en ellas se manifiestan y la fuerza vital, viéndose obligado a partir de ellas; eso es lo que hacen en realidad la física y la fisiología, ya que no tienen ninguna pretensión de ser la explicación última de las cosas. Pero, precisamente para evitar eso, el materialismo *no* procede con honradez, al menos tal y como hasta ahora se ha presentado: en efecto, niega aquellas fuerzas originarias reduciendo presunta y aparentemente todas, y finalmente también la fuerza vital, a la mera actividad mecánica de la materia, es decir,

6. Véase p. 222 [p. 237], nota 3. [N. *de la T.*]

a manifestaciones de la impenetrabilidad, la forma, la cohesión, la fuerza de choque, la inercia, la gravedad, etc.; esas propiedades son, desde luego, las menos inexplicables, ya que en parte se basan en lo que es cierto *a priori*, en las formas de nuestro propio intelecto que son el principio de toda inteligibilidad. Pero el materialismo ignora por completo el intelecto como condición de todo objeto y del conjunto de los fenómenos. Su intención es reducir todo lo cualitativo a lo meramente cuantitativo, incluyendo las cualidades dentro de la mera *forma* en oposición a la verdadera *materia*: de esta solo admite, dentro de las cualidades *empíricas*, el peso, puesto que aparece ya en sí mismo como algo cuantitativo, como la única medida de la cantidad de materia. Ese camino le conduce necesariamente a la ficción de los átomos, que se convierten en el material | 358
con que piensa construir las enigmáticas manifestaciones de todas las fuerzas originarias. Pero entonces no se las ve ya con lo empíricamente *dado* sino con una materia que no se puede encontrar en la *rerum natura* y que más bien es una mera abstracción de aquella materia real; una materia de tal clase que no tendría más propiedades que las *mecánicas*, las cuales, con excepción del peso, se pueden casi construir *a priori*, ya que se basan en las formas del espacio, el tiempo y la causalidad, por lo tanto, en nuestro intelecto: a ese miserable material se ve reducido a la hora de levantar su castillo en el aire.

Aquí el materialismo se convierte irremediablemente en *atomismo*, tal y como le ocurrió en su niñez con Leucipo y Demócrito y le vuelve a ocurrir ahora, que con la edad se ha hecho otra vez pueril: entre los franceses, porque nunca han conocido la filosofía kantiana, y entre los alemanes, porque la han olvidado. Y, por cierto, en esta, su segunda niñez, va todavía más lejos que en la primera: no solamente los cuerpos *sólidos* han de constar de átomos sino incluso los *líquidos*, el agua, el aire, los gases y hasta la luz, que ha de ser la ondulación de un éter totalmente hipotético y absolutamente indemostrado compuesto de átomos, cuya distinta velocidad daría lugar a los colores; una hipótesis que, como lo fuera en tiempos la de los siete colores de Newton, parte de una analogía con la música arbitrariamente asumida y desarrollada de manera forzada. Hace falta ser enormemente crédulo para dejarse convencer de que los incontables trémulos de éter diferentes, que parten de la infinita variedad de superficies coloreadas en este variopinto mundo, puedan correr en todas direcciones y cada uno a un ritmo distinto, y se puedan cruzar sin molestarse sino, antes bien, dando lugar con todo ese tumulto y desorden a la tranquila visión de la naturaleza y el arte

iluminados. *Credat Iudaeus Apella!*[7]. Desde luego, la naturaleza de
la luz es para nosotros un secreto: pero es mejor confesarlo que
atajar el camino al conocimiento futuro con malas teorías. Que la
luz es algo totalmente diferente de un mero movimiento, ondula-
359 ción | o vibración y temblor puramente mecánicos, incluso que es
un tipo de materia, lo demuestran ya sus efectos químicos, una bella
serie de los cuales ha sido hace poco presentada ante la *Acad. des
sciences* por *Chevreul*; este hizo actuar la luz solar sobre materias de
distintos colores; lo bueno es que un rollo de papel blanco que había
estado expuesto al sol produjo los mismos efectos y lo siguió
haciendo tras los seis meses en que estuvo conservado en un tubo de
lata bien cerrado: ¿Acaso el temblor se paró durante seis meses y
luego entró otra vez *a tempo*? (*Comptes rendus*, del 20 dic. 1858) —
Toda esa hipótesis sobre los trémulos de átomos de éter no es solo
una quimera sino que iguala la torpe grosería de los peores democrí-
teos, pero es lo bastante desvergonzada como para darse hoy en día
como cosa hecha, con lo que ha conseguido que miles de escribien-
tes emborronadores de todas las materias, faltos de todo conoci-
miento del tema, la reciten devotamente y la crean como un evange-
lio. — Pero la doctrina de los átomos en general va todavía más
lejos: enseguida se dice: *Spartam, quam nactus es, orna!*[8]. Entonces
se han imputado a todos esos átomos diversos movimientos perpe-
tuos: giratorios, vibratorios, etc., según sea su función: igualmente,
cada átomo tiene su atmósfera hecha de éter o de cualquier otra
cosa que fantaseen. — La fantasías de la filosofía de la naturaleza de
Schelling y sus secuaces fueron en su mayor parte ingeniosas, con
brío o, al menos graciosas: en cambio, estas son groseras, vulgares,
pobres y torpes, el engendro de cabezas que no son capaces de
pensar más realidad que una materia de fábula carente de propieda-
des que sería un objeto absoluto, es decir, un objeto sin sujeto, ni
más actividad que el movimiento y el choque: solo esas dos cosas les
resultan concebibles y suponen *a priori* que todo se reduce a ellas:
pues ellas son su *cosa en sí*. Para lograr ese fin se reduce la fuerza
vital a fuerzas químicas (a las que se denomina insidiosa e injustifi-
cadamente fuerzas moleculares) y todos los procesos de la naturale-
za inorgánica a mecanismo, es decir, a acción y reacción. Y así al
final todo el mundo con todas las cosas que hay en él sería un mero
360 artificio mecánico | igual a los juguetes impulsados por palancas,

7. [«¡Crea esto el judío Apela!», Horacio, *Sátiras* I, 5, 100.]
8. [«¡Has conquistado Esparta, adórnala!», cf. Stobeo, *Florilegium*, 39, 10.]

ruedas y arena, que representan una mina o una animación paisajís-
tica. — La raíz del mal está en que con tanto trabajo manual de
experimentación ha dejado de ejercitarse el trabajo mental del
pensamiento. El crisol y la pila voltaica han de asumir las funciones
de este: y de ahí también la profunda aversión hacia toda filosofía.

Se podría dar la vuelta al asunto diciendo que el materialismo,
según ha aparecido hasta ahora, simplemente ha fracasado porque
no *conocía* suficientemente la *materia* con la que pensaba construir
el mundo y, en lugar de con ella, se las ha tenido que ver con un
engendro de la misma carente de propiedades: en cambio, si en
lugar de eso hubiera tomado la materia real y dada *empíricamente*
(es decir, la sustancia o, mejor, las sustancias), dotada, tal y como
existe, de todas sus propiedades físicas, químicas, eléctricas así
como de las que espontáneamente generan la vida; o sea, si hubiera
tomado la verdadera *mater rerum* de cuyo oscuro seno son arranca-
dos todos los fenómenos y formas para volver alguna vez a él,
entonces a partir de esta materia, es decir, de la perfectamente
captada y exhaustivamente conocida, sí se podría construir un
mundo del que el materialismo no tuviera que avergonzarse. Total-
mente cierto: solo que entonces el artificio habría consistido en
colocar los *quaesita* dentro de los *data*, ya que aparentemente sería
la pura materia la que se tomase como lo dado y se convirtiese en
punto de partida de las deducciones, cuando en realidad lo serían
las fuerzas ocultas de la naturaleza inherentes a ella o, más correcta-
mente, visibles a través de ella; más o menos como cuando con el
nombre del plato se entiende lo que está sobre él. Pues en realidad
la materia no es para nuestro conocimiento más que el *vehículo* de
las cualidades y fuerzas naturales que se presentan como sus acci-
dentes: y precisamente porque he reducido estos a la voluntad, es
por lo que llamo a la materia la mera *visibilidad de la voluntad*.
Pero, despojada de todas esas cualidades, la materia se queda en
algo sin propiedades, en el *caput mortuum* de la naturaleza con el
que honradamente nada se puede hacer. Si, por el contrario, se la
deja con todas aquellas cualidades mencionadas, entonces se cae en
una | velada *petitio principii*, al tomar de antemano los *quaesita* 361
como *data*. Pero lo que resulta *de eso* no es ya un verdadero
materialismo sino un simple *naturalismo*, es decir, una *física* abso-
luta que, como ya se mostró en el capítulo 17, nunca puede ocupar
ni desempeñar el puesto de la metafísica precisamente por arrancar
de tantos supuestos, es decir, porque nunca intenta explicar las
cosas a fondo. Por eso el mero naturalismo se basa esencialmente en
puras *qualitates occultas* que nunca se pueden trascender más que,

como yo he hecho, recurriendo a la fuente de conocimiento ***subjetiva***, lo cual conduce al amplio y fatigoso rodeo de la metafísica, ya que supone el completo análisis de la autoconciencia con el intelecto y la voluntad que en ella se dan. — Entretanto, el partir de lo *objetivo*, sobre la base de la *intuición externa* tan clara y comprensible, es para el hombre un camino natural y que se ofrece por sí mismo; tanto, que el *naturalismo* y —dado que, al no ser exhaustivo, no puede bastar— el consiguiente *materialismo* son sistemas en los que la razón especulativa tiene que caer necesariamente y antes que en ningún otro: de ahí que nada más comenzar la historia de la filosofía veamos aparecer el naturalismo en los filósofos jónicos y, a partir de él, el materialismo en las teorías de Leucipo y Demócrito; e incluso después vuelve a aparecer de vez en cuando.

Capítulo 25

CONSIDERACIONES TRANSCENDENTES SOBRE LA VOLUNTAD COMO COSA EN SÍ

Ya la mera consideración empírica de la naturaleza reconoce que, desde la manifestación más simple y necesaria de cualquier fuerza natural hasta la vida y conciencia humanas, hay un tránsito continuo a través de gradaciones progresivas | y con límites puramente 362
relativos y la mayoría de las veces oscilantes. Una reflexión que abunde en este conocimiento y penetre más a fondo en él nos conducirá enseguida a la convicción de que en todos aquellos fenómenos la esencia interna, lo que se manifiesta, lo que aparece, es una y la misma cosa que irrumpe cada vez con mayor claridad; y que, en consecuencia, lo que se presenta en millones de formas de infinita diversidad, representando la más variopinta y barroca comedia sin principio ni fin, es ese ser único que se esconde tras todas aquellas caretas, tan tupidamente enmascarado que no se reconoce a sí mismo y con frecuencia se trata mal. De ahí que la gran doctrina del ἓν καὶ πᾶν[1] apareciera tempranamente tanto en Oriente como en Occidente y, pese a toda oposición, se haya mantenido o vuelto siempre a aparecer. Pero ahora nosotros nos hemos introducido más hondo en el misterio; pues con todo lo dicho hasta el momento hemos llegado a comprender que, cuando a aquel ser que funda todos los fenómenos le acompaña en alguno de ellos una *conciencia cognoscente* que al dirigirse hacia dentro se convierte en *autoconciencia*, tal ser se presenta a esta como aquello tan familiar y tan misterioso designado con la palabra *voluntad*. Conforme a ello,

1. [«Uno y todo», Simplicio, *Ad physicos*, 22, 26d: «Dice Teofrasto que Jenófanes [...] supuso que [...] el ser es uno y todo».]

hemos denominado a aquella esencia universal de todos los fenómenos *la voluntad*, de acuerdo con la manifestación en la que se da a conocer de forma más patente; palabra con la que en modo alguno designamos una incógnita X sino, por el contrario, lo que, al menos en *un aspecto*, nos es infinitamente más conocido y familiar que cualquier otra cosa.

Recordemos ahora una verdad cuya demostración más detallada y fundamentada se encuentra en mi escrito de concurso *Sobre la libertad de la voluntad*: que, en virtud de la validez sin excepción de la ley de causalidad, el obrar o actuar de todos los seres de este mundo aparece siempre como estrictamente *necesario*; a este respecto, es indiferente si son causas en el sentido más estricto de la palabra, o estímulos, o motivos los que han provocado tal acción, ya que esas diferencias solo se refieren al grado de receptividad de los
363 distintos seres. Además, | no podemos hacernos ilusiones: la ley de causalidad no conoce excepciones; sino que todo, desde el movimiento de una partícula hasta el obrar reflexivo del hombre, está sometido a ella con el mismo rigor. Por eso en todo el curso del mundo ni una partícula podía describir en su vuelo otra línea que la que ha descrito, ni un hombre podía actuar de otra forma que como ha actuado: y ninguna verdad es más cierta que esta: que todo lo que ocurre, sea pequeño o grande, ocurre de forma totalmente *necesaria*. Según ello, en cada instante dado el estado conjunto de todas las cosas está firme y exactamente determinado por el que le precede inmediatamente; y así lo está la corriente del tiempo hacia delante, hasta el infinito, y así lo está hacia atrás, hasta el infinito. Por consiguiente, el curso del mundo se asemeja al de un reloj después de haber sido montado y habérsele dado cuerda: así que, desde este innegable punto de vista, es una simple máquina cuya finalidad no se puede prever. Aun cuando sin justificación alguna, es decir, a pesar de toda inteligibilidad y de sus leyes, quisiéramos suponer un primer comienzo, nada cambiaría en esencia. Pues ese primer estado puesto arbitrariamente en el origen de las cosas habría determinado y fijado el siguiente en lo grande y hasta en lo más pequeño, este a su vez, el siguiente, y así sucesivamente, *per secula seculorum*; pues la cadena causal con su rigor carente de excepciones —ese férreo lazo de la necesidad y el destino— provoca cada fenómeno tal como es de forma irrevocable e inalterable. La diferencia se reduciría a que en un supuesto tendríamos ante nosotros un reloj puesto una vez en hora y en el otro un *perpetuum mobile*, pero la necesidad del curso del mundo seguiría siendo la misma. Que el obrar del hombre no supone aquí ninguna excepción

lo he demostrado ya irrefutablemente en el mencionado escrito de concurso, al poner de manifiesto que nace siempre con estricta necesidad de dos factores, su carácter y los motivos que se le presentan: aquel es innato e invariable, estos son producidos necesariamente al hilo de la causalidad por el curso del mundo estrictamente determinado.

| Así pues, desde un punto de vista al que no nos podemos 364
sustraer, porque está constatado por las leyes del mundo válidas objetivamente y *a priori*, el mundo y todo lo que contiene aparecen como el inútil e incomprensible juego de una necesidad eterna, de una ἀνάγκη[2] insondable e inexorable. Lo chocante y hasta indignante de esa ineludible e irrefutable visión del mundo no puede suprimirse más que asumiendo que, así como todos los seres en el mundo son por una parte fenómenos y están determinados necesariamente por las leyes del fenómeno, por otra parte son en sí mismos *voluntad* y *voluntad libre*, porque la necesidad nace exclusivamente de las formas que pertenecen en su totalidad al fenómeno, en concreto, del principio de razón en sus distintas formas: pero a tal voluntad le ha de corresponder también la aseidad ya que, en cuanto libre, es decir, en cuanto cosa en sí no sometida al principio de razón, ha de ser tan independiente de otra cosa en su existencia y esencia como en su obrar y actuar. Solo en virtud de ese supuesto se coloca en la balanza tanta libertad como se necesita para mantener el equilibrio con la innegable necesidad estricta que domina el curso del mundo. En consecuencia, solo podemos elegir entre ver en el mundo una simple máquina que marcha necesariamente, o reconocer que su ser en sí es una voluntad libre cuya manifestación inmediata no es la acción sino la existencia y esencia de las cosas. Esa libertad es, por lo tanto, transcendental y coexiste con la necesidad empírica, al igual que la idealidad transcendental de los fenómenos, con su realidad empírica. En el escrito de concurso *Sobre la libertad de la voluntad* he demostrado que únicamente bajo ese supuesto la acción de un hombre es suya *propia*, pese a la necesidad con la que nace de su carácter y de los motivos: pero precisamente con eso se atribuye *aseidad* a su ser. La misma relación vale de todas las cosas del mundo. — La *necesidad* más estricta, llevada con una íntegra y rígida consecuencia, y la *libertad* más perfecta, elevada hasta la omnipotencia, tenían que aparecer juntas y a la vez | en la filosofía: pero eso sólo podía hacerse sin perjuicio 365

2. [Fuerza, necesidad.]

de la verdad, colocando toda la *necesidad* en el *actuar y obrar* (*operari*) y toda la *libertad* en la *existencia y esencia* (*esse*). Con ello se resuelve un enigma que es tan antiguo como el mundo, por la única razón de que hasta ahora siempre se ha procedido al revés, intentando atribuir la libertad al *operari* y la necesidad al *esse*. Yo, por el contrario, digo: todo ser, sin excepción, *actúa* con estricta necesidad, pero *existe* y es lo que es en virtud de su *libertad*. En mi teoría, pues, no se ha de encontrar ni más ni menos libertad y necesidad que en cualquier sistema anterior; si bien tendrá que parecer lo uno o lo otro, según uno se escandalice de que se atribuya *voluntad* a los procesos naturales hasta ahora explicados por la pura necesidad, o de que se adjudique a la motivación la misma necesidad estricta que a la causalidad mecánica. Simplemente, ambas han intercambiado su lugar: la libertad se ha instalado en el *esse* y la necesidad se ha limitado al *operari*.

En suma, el *determinismo* es indiscutible: mil quinientos años se han esforzado vanamente en sacudirlo a impulsos de ciertas quimeras que se conocen bien pero no se pueden llamar por su nombre. Pero como resultado de él, el mundo se convierte en un juego de muñecos movidos por hilos (motivos), sin que se pueda ver para diversión de quién: si la obra tiene un plan, el director es un *fatum*; si no lo tiene, entonces lo es la necesidad ciega. — La única escapatoria de ese absurdo es el conocimiento de que la *existencia y esencia* de todas las cosas es el fenómeno de una verdadera *voluntad libre* que se conoce a sí misma precisamente en él: pues su *obrar y actuar* no se puede salvar de la necesidad. Para poner la libertad a salvo del destino o el azar, había que trasladarla de la acción a la existencia.

Así como la *necesidad* pertenece solo al fenómeno y no a la cosa en sí, es decir, a la verdadera esencia del mundo, lo mismo ocurre con la *pluralidad*. Eso se ha demostrado ya suficientemente en el §
366 25 del primer volumen. Únicamente | he de añadir aquí algunas consideraciones que confirman y explican esa verdad.

Cada uno conoce inmediatamente *un* solo ser: su propia voluntad, en la autoconciencia. Todas las demás cosas las conoce mediatamente y las juzga por analogía con aquella, analogía que extiende según el grado de su reflexión. Este mismo hecho se debe en el fondo a que en realidad existe *solo un ser*: la ilusión de la pluralidad (Maya), derivada de las formas de la captación objetiva externa, no pudo penetrar hasta la simple conciencia interna: de ahí que esta encuentre siempre un solo ser.

Si consideramos la perfección de las obras de la naturaleza,

nunca bastante admirada, que hasta en los últimos y más insignificantes organismos, por ejemplo, en los órganos de fecundación de las plantas o en la organización interna de los insectos, ha estado acompañada de un cuidado tan infinito, de un trabajo tan incansable como si la obra de la naturaleza que tenía delante fuera la única a la que podía aplicar todo su arte y todo su poder; si descubrimos que, sin embargo, esa perfección se repite infinitas veces, en cada uno de los innumerables individuos de toda clase, y no se ejecuta con menor cuidado en el que habita en el rincón más aislado y olvidado hasta el que hasta ahora no ha alcanzado ninguna mirada; si seguimos hasta donde podemos la composición de las partes de cada organismo sin toparnos nunca con un elemento totalmente simple y último, por no hablar de uno inorgánico; si, por último, nos perdemos al calcular la idoneidad de todas sus partes para la conservación del todo, gracias a la cual todo ser vivo es en y por sí mismo perfecto; si tenemos en cuenta que cada una de esas obras maestras, incluso de corta duración, ha sido ya producida innumerables veces de nuevo y, sin embargo, cada ejemplar de su especie, cada insecto, cada flor, cada hoja, parece elaborada con el mismo cuidado con que lo fue el primer ejemplar de esa especie, así que la naturaleza no se cansa ni comienza a hacer chapuzas sino que con una maestría igual de paciente completa la última como la primera: entonces nos percataremos, en primer lugar, de que todo arte humano difiere totalmente, no solo en el grado sino en la especie,
de la producción | de la naturaleza; y después, de que la fuerza que 367
actúa originariamente, la *natura naturans*, *está inmediatamente presente entera e indivisa* en cada una de sus innumerables obras, en lo más pequeño como en lo más grande, en lo último como en lo primero; de donde se sigue que, en cuanto tal y en sí misma, no sabe de espacio ni tiempo. Si tenemos presente además que la producción de aquellas hipérboles de todas las obras de arte no le cuesta nada a la naturaleza, hasta tal punto que, con un incomprensible derroche, crea millones de organismos que nunca llegan a madurar y sin miramientos entrega a cada ser viviente a miles de contingencias; pero, por otro lado, cuando es favorecida por el azar o guiada por la intención humana, produce gustosamente millares de ejemplares de una especie donde hasta entonces solo había uno, por lo que millones no le cuestan más que uno: entonces también eso nos llevará a comprender que la pluralidad de las cosas tiene su raíz en la forma cognoscitiva del sujeto pero es ajena a la cosa en sí, es decir, a la fuerza originaria interior que en ellas se manifiesta; que el espacio y el tiempo, en los cuales se basa la posibilidad de toda

pluralidad, son meras formas de nuestra intuición; e incluso que aquel incomprensible artificio estructural, al que se une el desconsiderado derroche de las obras en las que se emplea, no nace en el fondo más que del modo en que captamos las cosas; porque la simple e indivisible aspiración originaria de la voluntad como cosa en sí, cuando se presenta como objeto en nuestro conocimiento cerebral, tiene que aparecer como un artístico encadenamiento de partes separadas desarrollado con una máxima perfección para que sean medios y fines unas de otras.

La mencionada *unidad* que, más allá del fenómeno, posee *aquella voluntad* en la que hemos conocido el ser en sí del mundo fenoménico es de carácter metafísico, por lo tanto, transciende el conocimiento de la misma, es decir, no se basa en las funciones de nuestro intelecto y no se puede comprender con ellas. De ahí resulta que aquella unidad abre en la investigación un abismo cuya profundidad no permite ya una visión totalmente clara y siempre coherente sino solamente miradas aisladas con las que se la puede
368 conocer en esta o aquella | relación de cosas, bien en el aspecto subjetivo, bien en el objetivo; pero de este modo se suscitan nuevos problemas que no me exijo resolver en su totalidad, antes bien apelo al *est quadam prodire tenus*[3], cuidando más de no exponer nada falso o arbitrariamente inventado que de dar continua cuenta de todo; ello, a riesgo de ofrecer aquí una exposición meramente fragmentaria.

Si recordamos y examinamos a fondo la sagaz teoría del nacimiento de los planetas formulada primero por *Kant* y después por *Laplace*, de cuya corrección apenas se puede dudar, vemos que las fuerzas naturales inferiores más brutas y ciegas, vinculadas a la más estricta legalidad, a través de su conflicto con una misma materia dada y de los efectos accidentales provocados por él, producen el andamiaje fundamental del mundo, es decir, del futuro habitáculo de incontables seres vivientes convenientemente constituido; y lo producen como un sistema de orden y armonía que tanto más nos asombra cuanto más clara y exactamente llegamos a comprenderlo. Así, por ejemplo, cuando vemos que cada planeta con su actual velocidad solo puede mantenerse precisamente allá donde realmente tiene su lugar, ya que si se desplazase más cerca del Sol caería en él y si se alejara saldría despedido; como también, a la inversa, si tomamos su lugar como dado, solo puede mantener su actual velocidad y ninguna otra, porque si fuese más rápido sería despedi-

3. Véase p. 327 [p. 330], nota 10. [*N. de la T.*]

do y, si más despacio, caería dentro del Sol; cuando vemos que solo *un* lugar determinado es adecuado a cada velocidad determinada de un planeta y que el problema se resuelve en que la misma causa física que actuando necesaria y ciegamente le indica su lugar, al mismo tiempo le comunica la velocidad exactamente adecuada solo a ese lugar, conforme a la ley natural de que un cuerpo en órbita aumenta su velocidad en la misma proporción en que disminuye su órbita; y, por último, cuando entendemos que todo el sistema tiene asegurada una duración infinita debido a que todas las perturbaciones mutuas del curso de los planetas que inevitablemente se producen | han de volver a compensarse con el tiempo; así, la irraciona- 369
lidad de los tiempos de rotación de Júpiter y Saturno impide que sus perturbaciones mutuas se repitan en un lugar en el que resultarían peligrosas y hace que, al presentarse siempre en lugares distintos y con poca frecuencia, se tengan que suprimir ellas mismas, siendo comparables a las disonancias musicales que vuelven a resolverse en la armonía: cuando vemos todo eso, a través de todas estas consideraciones llegamos a conocer una finalidad y una perfección como solo podría haberlas producido la más libre voluntad guiada por el entendimiento más penetrante y el cálculo más exacto. Y, sin embargo, al hilo de aquella cosmogonía laplaciana, tan bien pensada y tan exactamente calculada, no nos podemos sustraer a la idea de que las fuerzas naturales completamente ciegas, actuando conforme a leyes naturales invariables, a través de su conflicto y en su recíproco juego sin propósito, no podían producir más que justo este andamiaje del mundo que es análogo a la obra de una combinación elevada a niveles hiperbólicos. *Anaxágoras* recurrió a una *inteligencia* conocida solo a partir de la naturaleza animal y calculada solo para sus fines que, sobrevenida desde fuera, habría utilizado astutamente las fuerzas naturales ya existentes y dadas junto con sus leyes para obtener sus propios fines, ajenos a aquellas; en lugar de eso, nosotros conocemos ya en aquellas fuerzas naturales inferiores aquella voluntad única que tiene su primera manifestación en ellas y, aspirando ya en ellas a su fin, a través de sus leyes originarias tiende a su finalidad última, a la que ha de servir y corresponder necesariamente todo lo que acontece conforme a las ciegas leyes naturales; y eso no puede resultar de otra manera, en la medida en que todo lo material no es más que el fenómeno, la visibilidad, la objetividad de la voluntad de vivir única. Así pues, ya las fuerzas naturales inferiores están animadas por aquella misma voluntad que después, en el ser individual dotado de inteligencia, se asombra de su propia obra, como por la mañana el sonámbulo, de lo que hizo

durante el sueño; o, mejor, como el que se asombra de su propia
370 figura | cuando la ve en el espejo. Esa unidad de lo casual y lo intencional, de lo necesario y lo libre, en virtud de la cual los acontecimientos ciegos pero basados en leyes naturales universales son algo así como las teclas en las que el espíritu del mundo interpreta sus ingeniosas melodías, es, como se ha dicho, un abismo de la investigación en el que tampoco la filosofía puede lanzar plena luz sino solo un resplandor.

Paso ahora a una consideración *subjetiva* perteneciente a este tema, en la que, no obstante, podré ofrecer todavía menos claridad que en la objetiva que acabo de exponer, ya que solo la podré expresar mediante imágenes y comparaciones. — ¿Por qué es nuestra conciencia más diáfana y clara cuanto más avanza hacia fuera, cómo es que su máxima claridad se encuentra en la intuición sensible que ya pertenece a medias a las cosas exteriores a nosotros, por qué en cambio se va haciendo más oscura hacia dentro y, al seguirla hacia lo más íntimo, conduce a una tiniebla en la que cesa todo conocimiento? — Porque, digo yo, la conciencia supone *individualidad*, pero esta pertenece al mero fenómeno ya que, en cuanto pluralidad de lo semejante, está condicionada por las formas fenoménicas del tiempo y el espacio. Nuestro interior, por el contrario, tiene su raíz en aquello que no es ya fenómeno sino cosa en sí y hasta donde no alcanzan, pues, las formas del fenómeno, con lo que faltan las principales condiciones de la individualidad y con ellas desaparece la clara conciencia. En ese punto radical de la existencia desaparece la diversidad de los seres como la de los radios de una esfera en el punto medio: y, así como la superficie de esta nace de la terminación y la ruptura de los radios, también la conciencia es posible únicamente allá donde el ser en sí desemboca en el fenómeno; a través de sus formas se hace posible la individualidad separada en la que se basa la conciencia, que precisamente por eso está limitada al fenómeno. De ahí que todo lo claro y bien comprendido de nuestra conciencia se encuentre siempre hacia fuera, en esa superficie de la esfera. En cambio, en cuanto nos retiramos de esta nos abandona la conciencia, — en el sueño, en la muerte, en cierta medida también en la acción magnética o en la magia: pues todos ellos conducen hacia el centro. Mas precisamente
371 porque la conciencia clara, en cuanto | condicionada por la superficie de la esfera, no está dirigida hacia el centro, conoce los demás individuos como semejantes pero no como idénticos, que es lo que en sí mismos son. La inmortalidad del individuo se podría comparar a un punto de la superficie que se escapara en la tangente; la

inmortalidad debida a la eternidad del ser en sí de todo el fenómeno, al regreso de aquel punto por el radio hasta el centro, del que la superficie es una mera extensión. La voluntad como cosa en sí está completa e indivisa en cada ser, al igual que el centro es una parte integrante de cada uno de los radios: mientras que el extremo periférico de ese radio se mueve rápidamente con la superficie, que representa el tiempo y su contenido, el otro extremo, en el centro, donde se halla la eternidad, permanece en total reposo, porque el centro es el punto cuya mitad ascendente no difiere de la descendente. Por eso se dice también en el *Bhagavad Gita*: *Haud distributum animantibus, et quasi distributum tamen insidens, animantiumque sustentaculum id cognoscendum, edax et rursus genitale*[4] (*lect. 13, 16. ver. Schlegel*). — Desde luego, caemos aquí en un lenguaje de metáforas místicas: pero es el único en el que se puede decir algo sobre ese tema totalmente transcendente. Se puede, pues, admitir también esta comparación: podemos representarnos metafóricamente el género humano como un *animal compositum*, una forma de vida de la que nos ofrecen ejemplos muchos pólipos, en especial los acuáticos como el *Veretillum*, la *Funiculina* y otros. Así como en estos la parte de la cabeza aísla a cada animal individual y sin embargo la parte inferior, con un estómago común, vincula a todos a la unidad de un proceso vital, del mismo modo el cerebro con su conciencia aísla a los individuos humanos: en cambio, la parte inconsciente, la vida vegetativa con su sistema ganglionar, incluyendo en ella la conciencia cerebral durante el sueño, se asemeja a un loto que de noche se hunde sumergido en la corriente: es una vida común de todas las cosas, por medio de la cual pueden excepcionalmente hasta comunicarse; esto sucede, por ejemplo, cuando se comunican los sueños inmediatamente, cuando los pensamientos del magnetizador pasan al sonámbulo y, por último, en las acciones magnéticas o en general mágicas provocadas intencionalmente. Un
| fenómeno así, cuando se produce, es *toto genere* distinto de 372
cualquier otro que ocurra por el *influxus physicus*, ya que es una verdadera *actio in distans* que ejecuta la voluntad procedente del individuo pero en su cualidad metafísica, en cuanto sustrato omnipresente de toda la naturaleza. También se podría decir que, así como en la *generatio aequivoca* surge a veces y excepcionalmente un débil resto de su originaria *fuerza creadora*, que ha realizado su obra

4. [Habitando indiviso en los seres animados, pero como si estuviera dividido, se lo ha de reconocer como el sustentáculo de los seres animados que los devora y los vuelve a generar.]

en las formas existentes de la naturaleza y se ha extinguido en ella, igualmente en la acción mágica actúa excepcionalmente una especie de excedente de su originaria *omnipotencia*, que realiza su obra en el establecimiento y conservación de los organismos y queda absorbida por ella. En *La voluntad en la naturaleza* he hablado detenidamente de esa propiedad mágica de la voluntad, y omito gustosamente aquí consideraciones que han de referirse a hechos inciertos pero que no se pueden ignorar o negar.

Capítulo 26[1]

SOBRE LA TELEOLOGÍA

La continua finalidad de la naturaleza orgánica, referida a la permanencia de todos los seres, así como su adecuación a la inorgánica, no pueden aparecer conectadas en un sistema con mayor naturalidad que en el que fundamenta la existencia de todo ser natural en una *voluntad* que expresa su ser y su aspiración, no solo en las acciones, sino también en la *forma* del organismo que se manifiesta. En el capítulo precedente me he limitado a señalar cómo nuestro proceso de pensamiento da cuenta de ese asunto, | tras haberlo expuesto en 373
el pasaje indicado del primer volumen, y con especial claridad y detenimiento en *La voluntad en la naturaleza* bajo la rúbrica «Anatomía comparada». En ese tema se incluyen aún las siguientes dilucidaciones.

La enorme admiración que suele conmovernos al considerar la infinita finalidad que hay en la formación de los seres orgánicos se basa en el fondo en el supuesto natural, pero falso, de que aquel *acuerdo* de las partes entre sí, con la totalidad del organismo y con sus fines en el mundo externo, ha entrado por el mismo camino por el que la captamos y juzgamos mediante el *conocimiento*, o sea, por el camino de la *representación*; que, así como existe *para* el intelecto, habría sido producida también *por* el intelecto. Desde luego, solo podemos producir algo regular y legal, por ejemplo, un cristal, bajo la dirección de la ley y la regla, e igualmente no podemos producir algo conforme a fines más que bajo la guía del concepto del fin: pero en modo alguno estamos autorizados a

1. Este capítulo y el siguiente se refieren al § 28 del primer volumen.

trasladar nuestra limitación a la naturaleza, que es un *prius* de todo intelecto y cuya forma de acción es totalmente distinta a la nuestra, tal y como se dijo en el capítulo anterior. Ella produce lo que parece tan conforme a fines y tan reflexionado, sin reflexión ni concepto de fin, porque lo hace sin representación, que es de origen totalmente secundario. Consideremos en primer lugar lo meramente regular, no conforme a fines. Los seis radios iguales de un copo de nieve que divergen en ángulos iguales no son medidos previamente por ningún conocimiento, sino que se trata de la simple aspiración de la voluntad originaria, que cuando aparece se presenta así al conocimiento. Igual que aquí la voluntad da lugar a una figura regular sin las matemáticas, también produce las figuras orgánicas y organizadas conforme a fines sin la fisiología. La forma regular en el espacio existe solo para la intuición, cuya forma es el espacio; y así, la finalidad del organismo existe solo para la razón cognoscente, cuya
374 reflexión está ligada a los conceptos de fin y medio. Si | nos fuera posible un conocimiento inmediato de la actividad de la naturaleza, tendríamos que reconocer que el mencionado asombro teleológico es análogo al de aquel salvaje citado por *Kant* en su explicación de la risa, al ver salir incontenible la espuma de una botella de cerveza recién abierta y afirmar que no se sorprendía de que saliera sino de que se la hubiera podido meter dentro: pues también nosotros suponemos que la finalidad de los productos de la naturaleza se ha introducido por la misma vía por la que sale para nosotros. Por eso nuestra admiración teleológica puede igualmente compararse a la que provocaban las primeras obras de imprenta en aquellos que, suponiendo que era la obra de una pluma, para explicarlas asumían la hipótesis de una ayuda del diablo. — Pues, sea dicho una vez más, es nuestro intelecto el que, al captar como objeto mediante sus formas de espacio, tiempo y causalidad el acto de voluntad que se presenta en el fenómeno de un animal y que es en sí metafísico e indivisible, produce la pluralidad y distinción de las partes y sus funciones; y luego se asombra de su acuerdo y unanimidad perfectos y derivados de aquella unidad originaria: con lo que, en cierto sentido, se asombra de su propia obra.

Cuando nos entregamos a la consideración de la inefable e infinitamente artística formación de un animal, aun un vulgar insecto, sumiéndonos en la admiración ante ella, pero al tiempo pensamos que a diario la naturaleza entrega sin consideración al aniquilamiento a miles de esos artísticos y altamente complicados organismos sirviéndose del azar, la avidez animal y la malicia humana, entonces ese atroz despilfarro nos llena de sorpresa. Pero

eso se debe únicamente a una ambivalencia de los conceptos, ya que aquí tenemos en mente la obra de arte humana, que se realiza con la mediación del intelecto y dominando una materia extraña que se resiste, por lo que cuesta mucho esfuerzo. En cambio, a la naturaleza sus obras no le cuestan esfuerzo alguno, por muy artísticas que
sean; porque aquí la | voluntad de la obra es ya la obra misma, en 375
tanto que, como ya se dijo, el organismo es la visibilidad producida en el cerebro de la voluntad ahí presente.

Conforme a la mencionada índole de los seres orgánicos, la teleología, en cuanto suposición de la finalidad de cada parte, constituye una guía completamente segura en la consideración de toda la naturaleza orgánica; en cambio, para propósitos metafísicos, para explicar la naturaleza más allá de la posibilidad de la experiencia, solo se le puede dar una validez secundaria y subsidiaria de cara a la confirmación de principios explicativos fundamentados por otra vía: pues aquí pertenece a los problemas de los que hay que dar cuenta. Por consiguiente, cuando encontremos en un animal un órgano cuya finalidad no vemos, no podemos aventurar la hipótesis de que la naturaleza lo ha producido sin ningún propósito, acaso jugando o por puro capricho. Ciertamente, eso podría pensarse como posible bajo el supuesto de Anaxágoras según el cual la naturaleza habría recibido su constitución a través de un intelecto ordenador que en cuanto tal serviría a una arbitrariedad ajena; pero no bajo la suposición de que el ser en sí (es decir, fuera de nuestra representación) de todos aquellos organismos es únicamente *su propia voluntad*: pues entonces la existencia de cada parte tiene como condición que sirva de algo a la voluntad que es su fundamento, que exprese y ponga en acción alguna tendencia de la misma y, en consecuencia, que contribuya de algún modo a la conservación de ese organismo. Pues fuera de la *voluntad que en este se manifiesta* y de las condiciones del mundo externo bajo las cuales ella ha resuelto libremente vivir —razón por la que ya toda su forma y constitución tiende al conflicto con ellas—, nada puede haber tenido influjo en él ni haber determinado su forma y sus partes, es decir, ninguna arbitrariedad ni capricho. Por eso todo *tiene que* ser conforme a fines en él; de ahí que las *causas finales* (*causae finales*) sean el hilo conductor para la comprensión de la naturaleza orgánica, como las causas eficientes (*causae efficientes*), de la inorgánica. A esto se debe el que, cuando en la anatomía o la zoología no podemos encontrar el fin de una parte existente, tal cosa resulte a nuestro entendimiento un escándalo semejante al que ha de producir en la física un
efecto cuya causa permanece oculta: | y al igual que esta, también 376

suponemos aquel como necesario y continuamos buscándolo, por mucho que con frecuencia sea en vano. Este es, por ejemplo, el caso del bazo, sobre cuyo fin no se dejan de idear hipótesis, hasta que un día una se acredite como verdadera. Lo mismo ocurre con los grandes dientes en espiral del babirusa, con las protuberancias en forma de cuernos de algunas orugas y otras cosas semejantes. También los casos negativos los juzgamos según la misma regla, por ejemplo, que en un orden tan uniforme en su conjunto como el de los saurios, una parte tan importante como la vejiga de la orina esté presente en muchas especies y falte en otras; como el que los delfines y algunos cetáceos próximos a ellos carezcan de nervios olfativos mientras que los restantes cetáceos e incluso los peces los tienen: tiene que existir una razón que lo determine.

Con gran asombro se han descubierto algunas excepciones reales a esa continua ley de la finalidad en la naturaleza orgánica: pero, dado que se las puede explicar de otro modo, en ellas encuentra aplicación el *exceptio firmat regulam*[2]. Entre ellas está el que los renacuajos del sapo pipa tengan cola y branquias aunque no esperen su metamorfosis nadando, como todos los renacuajos, sino sobre el seno de la madre; que el canguro macho tenga un rudimento del hueso que en la hembra soporta la bolsa; que también los mamíferos machos posean tetillas; que el *Mus typhlus*, una rata, tenga unos ojos minúsculos pero carezca de un orificio para ellos en la epidermis que, cubierta de vello, los tapa; que el topo de los Apeninos y dos peces, *Murena caecilia* y *Gastobranchus caecus*, se hallen en el mismo caso, igual que el *Proteus anguinus*. Estas raras y sorprendentes excepciones a la regla de la naturaleza, en otro caso tan firme, estas contradicciones consigo misma en las que cae, hemos de explicarlas por la conexión interna que mantienen los distintos fenómenos en virtud de la unidad de lo que en ellos se manifiesta, conexión debido a la cual la naturaleza tiene que señalar
377 algo en unos seres porque otros conectados con ellos | lo poseen realmente. Conforme a ello, el animal macho posee el rudimento de un órgano que en la hembra está realmente presente. Así como aquí la diferencia de los *sexos* no puede suprimir el tipo de la *especie*, también el tipo de un *orden* completo, por ejemplo, el de los batracios, se mantiene incluso cuando en las especies individuales (*Pipa*) una de sus determinaciones es superflua. Todavía en menor medida puede la naturaleza permitir que desaparezca sin dejar rastro una determinación que pertenece al tipo de toda una *división*

2. [La excepción confirma la regla.]

fundamental (*vertebrata*) cuando en una especie particular (*Mus typhlus*) ha de suprimirse por innecesaria; sino que tiene que apuntar al menos rudimentariamente a lo que desarrolla en todas las demás.

Desde aquí se puede incluso apreciar en cierto grado, en qué se basa aquella *homología* del esqueleto, ante todo de los mamíferos y en sentido amplio de todos los vertebrados, que *R. Owen* expuso detenidamente en su *Ostéologie comparée*. En virtud de ella, por ejemplo, todos los mamíferos tienen siete vértebras cervicales, cada hueso de la mano y el brazo humanos tienen su análogo en la aleta de la ballena, el cráneo del ave en el huevo tiene exactamente el mismo número de huesos que el del feto humano, etc. Todo esto apunta a un principio independiente de la teleología que, sin embargo, es el fundamento sobre el que ella construye o el material de sus obras puesto de antemano; se trata precisamente de aquello que Geoffroy Saint-Hilaire ha presentado como el «elemento anatómico». Es la *unité de plan*, el originario tipo fundamental del mundo animal superior, algo así como el tono arbitrariamente elegido en el que la naturaleza interpreta aquí.

La diferencia entre la causa eficiente (*causa efficiens*) y la causa final (*causa finalis*) la señaló ya acertadamente *Aristóteles* (*De part. anim.* I, 1), con las palabras: Δύο τρόποι τῆς αἰτίας, τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τὸ ἐξ ἀνάγκης, καὶ δεῖ λέγοντας τυγχάνειν μάλιστα μὲν ἀμφοῖν[3] (*Duo sunt causae modi: alter cuius gratia, et alter e necessitate; ac potissimum utrumque eruere oportet*). La causa *eficiente* es aquella *mediante la que* [*wodurch*] algo existe, la causa final, aquella *por la que* [*weshalb*] existe: en el tiempo, el fenómeno que se ha de explicar tiene aquella *tras* de sí y esta *ante* sí. Solamente en las acciones de los seres animales | coinciden ambas inmediatamente, 378
ya que aquí la causa final, el fin, aparece como *motivo*: esta es entonces la verdadera y propia *causa* de la acción, es en absoluto su causa *eficiente*, el cambio precedente que la suscita, debido al cual la acción irrumpe necesariamente y sin el cual no podría ocurrir; así lo he demostrado en mi escrito de concurso sobre la libertad. Pues, por muchos procesos fisiológicos que se quieran intercalar entre el acto de voluntad y el movimiento corporal, siempre se seguirá reconociendo que la *voluntad* es lo que mueve; y lo que a su vez mueve a esta es el *motivo* que viene de fuera, o sea, la *causa finalis* que, por

3. [«Hay dos tipos de causas, el fin y la que opera por necesidad, y al hablar es necesario en lo posible comprender ambas», *De partibus animalium* I, 1. En el original de Aristóteles faltan las palabras: τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τὸ ἐξ ἀνάγκης.]

ende, aparece aquí como *causa efficiens*. Por lo demás, a partir de todo lo precedente sabemos que en el fondo el movimiento del cuerpo es uno con el acto de voluntad, al ser su mero fenómeno en la intuición cerebral. Esa coincidencia de la *causa finalis* con la causa eficiente en el único fenómeno que conocemos *íntimamente*, y que por eso sigue siendo siempre nuestro fenómeno originario, ha de retenerse muy bien: pues ella nos conduce directamente al hecho de que, al menos en la naturaleza orgánica, cuyo conocimiento tiene como hilo conductor las causas finales, el principio organizativo es una *voluntad*. De hecho, no podemos pensar claramente una causa final de otra forma más que como un fin propuesto, es decir, un motivo. Incluso, si examinamos con exactitud la causa final en la naturaleza, no hemos de temer caer en una contradicción para expresar su ser transcendente y tenemos que atrevernos a decir: la causa final es un motivo que actúa sobre un ser que no lo conoce. Pues, en efecto, son los nidos de las termitas el motivo que ha producido la mandíbula sin dientes del oso hormiguero así como su lengua larga, pegajosa y filiforme: la dura cáscara del huevo que mantiene encerrado al polluelo es el motivo de la extremidad córnea de la que está provisto su pico a fin de romperla, después de lo cual se deshace de ella por inútil. Y del mismo modo, las leyes de la reflexión y refracción de la luz son el motivo del extremadamente complicado instrumento óptico que es el ojo humano, que en función de aquellas leyes ha calculado exactamente la transparencia de su córnea, la distinta densidad de sus tres humores, la forma del
379 cristalino, la negrura de su coroides, la | sensibilidad de su retina, la capacidad de contracción de su pupila y su musculatura. Pero aquellos motivos actuaban ya antes de ser percibidos: no es de otro modo, por muy contradictorio que esto suene. Pues aquí está el tránsito de lo físico a lo metafísico. Mas esto último lo hemos reconocido en la *voluntad*: luego tenemos que entender que la misma voluntad que estira la trompa del elefante hasta un objeto es la que la ha hecho salir y la ha conformado, anticipándose a los objetos.

Con esto concuerda el que al investigar la naturaleza *orgánica* seamos remitidos a las *causas finales*, busquemos siempre *estas* y lo expliquemos todo por *ellas*; en cambio, las *causas eficientes* ocupan aquí un lugar totalmente subordinado, como meros instrumentos de aquellas, y son más supuestas que demostradas, al igual que ocurre en los movimientos voluntarios de los miembros, reconocidamente provocados por motivos externos. En la explicación de las *funciones* fisiológicas nos volvemos todavía hacia ellas, aunque la mayoría de las veces en vano; pero en la explicación del *nacimiento*

de las partes ya no lo hacemos, sino que nos basta con las causas finales: a lo sumo tenemos aquí un principio general como, acaso, el de que cuanto mayor sea una parte, más fuerte ha de ser la arteria que conduzca la sangre hacia ella; pero de las verdaderas causas *eficientes* que, por ejemplo, producen el ojo, el oído o el cerebro, no sabemos nada. Y hasta en la explicación de las meras *funciones* la *causa final* resulta mucho más importante y apropiada que la *eficiente*: por eso, cuando solo se conoce aquella estamos instruidos ya en lo principal y nos damos por satisfechos, mientras que la sola causa *eficiente* nos ayuda poco. Por ejemplo, si conociéramos realmente la *causa eficiente* de la circulación sanguínea, que no la conocemos sino que todavía la andamos buscando, ello nos ayudaría poco sin la *causa final*, consistente en que la sangre ha de llegar a los pulmones para la oxidación y retornar de nuevo para la nutrición: pero con esta, y aun sin aquella, se nos arroja una gran luz. Además, como dije antes, soy de la opinión de que la circulación sanguínea no tiene una causa eficiente propiamente dicha, sino que la voluntad actúa aquí tan inmediatamente | como en el 380
movimiento muscular, en el que los motivos la determinan a través de la conducción nerviosa; de modo que también aquí el movimiento es provocado inmediatamente por la causa final, o sea, por la necesidad de oxidación en los pulmones, que actúa aquí en cierto modo como motivo, si bien falta la mediación del conocimiento porque todo acontece en el interior del organismo. — La denominada «metamorfosis de las plantas», una idea esbozada con sencillez por *Kaspar Wolff* y que *Goethe* presentó como producto propio con esa hipérbolica denominación y con una pomposa y complicada exposición, pertenece a las explicaciones de lo orgánico a partir de la causa *eficiente*; si bien en el fondo solo dice que la naturaleza no comienza desde el principio en cada una de sus producciones ni las crea de la nada sino que, prosiguiendo con el mismo estilo de escritura, parte de lo existente y aprovecha, desarrolla y potencia a nivel superior las formas anteriores para continuar su obra; ese es el proceder que ha observado en el ascenso de la serie animal, según la regla: *natura non facit saltus, et quod commodissimum in omnibus suis operationibus sequitur*[4] (*Arist. De incessu animalium, c. 2 et 8*). Explicar las plantas demostrando en todas sus partes la forma de las hojas me parece como explicar la estructura de una casa mostrando que todas sus partes, pisos, miradores y buhardillas están compues-

4. [«La naturaleza no da saltos y en todas sus operaciones sigue el camino más cómodo», Aristóteles, *De incessu animalium* 2, 704b y 8, 708a.]

tos solamente de ladrillos y son meras repeticiones de la unidad originaria del ladrillo. Y no mucho mejor, sino más problemático, me parece explicar el cráneo a partir de las vértebras, si bien aquí se entiende por sí mismo que la envoltura cerebral no es absolutamente heterogénea ni dispar de la medular, de la que es continuación y capitel terminal, sino que la continúa del mismo modo. Toda esta forma de consideración pertenece a la mencionada homología de Owen. — Sin embargo, me parece que la siguiente explicación del ser de las flores a partir de su *causa final*, debida a un italiano cuyo nombre no recuerdo, es mucho más satisfactoria. El fin de la corola es: 1) proteger el pistilo y los estambres; 2) mediante ella se preparan los jugos refinados que están concentrados en el polen y el
381 germen; | 3) desde las glándulas de su base se segrega el aceite etéreo que, la mayoría de las veces en forma de vapor aromático, al rodear las anteras y el pistilo los protege en cierta medida del aire húmedo. — Entre las ventajas de las causas finales se encuentra también el que toda causa *eficiente* se basa en último término en algo insondable, en una fuerza natural, es decir, una *qualitas occulta*, por lo que solo puede ofrecer una explicación *relativa*; sin embargo, la causa final proporciona una explicación suficiente y completa dentro de su ámbito. Desde luego, solo estamos plenamente satisfechos cuando conocemos al mismo tiempo pero separadas las dos, la causa eficiente, denominada por Aristóteles ἡ ἀιτία ἐξ ἀνάγκης, y la causa final, ἡ χάριν τοῦ βελτίονος[5]; pues entonces nos sorprende la coincidencia, la asombrosa unanimidad de ambas, gracias a la cual lo mejor aparece como algo totalmente necesario y lo necesario, a su vez, como si fuera simplemente lo mejor y no necesario: pues ahí nace en nosotros la idea de que ambas causas, por muy diferente que sea su origen, coinciden en su raíz, en el ser de la cosa en sí. Mas ese doble conocimiento es raramente alcanzable: en la naturaleza *orgánica*, porque la causa *eficiente* raras veces nos es conocida; en la *inorgánica*, porque la *causa final* permanece problemática. Pero quisiera explicar esto con algunos ejemplos hasta donde alcanza el ámbito de mis conocimientos fisiológicos, ejemplos que los fisiólogos podrán sustituir por otros más claros y precisos. El piojo del negro es negro. Causa final: para su seguridad. Causa eficiente: porque se alimenta del *Mete malpighi*[6] negro del negro. El variado y vivo color del plumaje de las aves tropicales se explica, aunque muy en general, señalando como

5. [La causa necesaria / La que está en pro de lo mejor.]
6. [Mucosa.]

su causa eficiente el fuerte efecto de la luz de los trópicos. Como causa final indicaría yo que aquellos brillantes plumajes son los suntuosos uniformes por los que se reconocen entre sí los individuos de las incontables especies, con frecuencia pertenecientes al mismo género, que se encuentran allí; de modo que cada macho localiza su hembra. Lo mismo vale de las mariposas de distintas zonas y latitudes. — Se ha observado que las mujeres tísicas en el último estadio de su enfermedad | se quedan fácilmente embaraza- 382
das, que durante el embarazo la enfermedad se detiene pero tras el parto se recrudece de nuevo y conduce la mayoría de las veces a la muerte: e igualmente, la mayor parte de los hombre tísicos engendran un hijo al final de su vida. La *causa final* es aquí que la naturaleza, siempre tan inquieta por la conservación de la especie, quiere suplir con rapidez la inminente pérdida de un individuo de edad robusta con otro nuevo; la *causa eficiente* es el estado de inusual estimulación que surge en el sistema nervioso en la última fase de la tisis. Por la misma causa final se puede explicar el fenómeno análogo (según Oken, *La procreación*, p. 65) de que la mosca envenenada con arsénico, por un oscuro impulso, todavía se aparea y muere en el apareamiento. La causa final del *Pubes* en los dos sexos y del *Mons veneris* en el femenino es que ni siquiera en los individuos más flacos deben sentirse los *ossa pubis*[7] durante el coito, ya que ello podría provocar repugnancia: la *causa eficiente*, en cambio, se ha de buscar en el hecho de que allá donde la mucosa llega hasta la epidermis nace vello alrededor; y, después, en que la cabeza y los genitales son en cierta medida polos opuestos, y por eso mantienen entre sí algunas relaciones y analogías, entre las que se encuentra el estar cubierto de vello. — La *misma* causa *eficiente* produce también la barba de los varones: la *causa final* supongo que está en que lo patognómico[8], o sea, los rápidos cambios de los rasgos faciales que delatan cada conmoción interna del ánimo, son visibles principalmente en la boca y su contorno: por eso, la naturaleza (que sabe que *homo homini lupus*[9]), dio al varón la barba para sustraer esos cambios, con frecuencia peligrosos, a la mirada del adversario en las conversaciones o en los acontecimientos repentinos. En la mujer, en cambio, pudo prescindir de ella; porque el disimulo y el autodominio (*contenance*) le son innatos. Como se ha

7. [Pubis / monte de Venus / huesos del pubis.]
8. De patognómica: indicación de los estados anímicos a partir de los movimientos faciales y corporales, según J. K. Lavater. [*N. de la T.*]
9. [«El hombre es un lobo para el hombre», Plauto, *Asinaria* II, v. 495.]

dicho, se pueden encontrar muchos ejemplos acertados para demostrar cómo la acción plenamente ciega de la naturaleza coincide en el resultado con la aparentemente intencionada o, como lo llama
383 *Kant*, el mecanismo de la naturaleza coincide con su técnica; | lo cual indica que ambos tienen su origen común, más allá de esa diferencia, en la voluntad como cosa en sí. De cara al esclarecimiento de este punto de vista, sería muy útil que pudiéramos descubrir, por ejemplo, la causa *eficiente* que conduce los troncos flotantes a las regiones polares carentes de árboles, o también la que ha aglomerado la tierra firme de nuestro planeta principalmente en la mitad norte; aunque se ha de considerar aquí como causa final que el invierno de aquella mitad, al caer en el perihelio que acelera el curso de la Tierra, resulta unos ocho días más corto y así es más suave. Sin embargo, al considerar la naturaleza *inorgánica* la causa final es siembre ambigua y nos hace dudar, sobre todo cuando se ha descubierto la *eficiente*, de si no se tratará de una mera opinión subjetiva, de una apariencia condicionada por nuestro punto de vista. En esto se la puede comparar con algunas obras de arte, por ejemplo, los mosaicos bastos, las decoraciones teatrales y el dios Apenino compuesto de bloques toscos de piedra que hay en Pratolino, junto a Florencia; estas cosas solo hacen efecto en la lejanía pero de cerca desaparecen, ya que en su lugar se hace visible la causa *eficiente* de su apariencia: mas las formas existen realmente y no son una pura ilusión. Algo análogo ocurre con las causas finales en la naturaleza inorgánica cuando se ponen de manifiesto las *eficientes*. E incluso quien posea una perspectiva amplia lo admitiría si se añadiera que se trata de un caso semejante al de los *ominibus*[10].

Por lo demás, si alguno quiere abusar de la finalidad *externa* que, como se ha dicho, siempre permanece ambigua, para formular demostraciones fisicoteológicas, tal y como todavía ocurre hoy, aunque esperemos que solo por parte de los ingleses, hay suficientes ejemplos *in contrario* en ese género, o sea, bastantes ateleologías como para trastocar su proyecto. Uno de los más patentes nos lo ofrece el carácter imbebible del agua del mar, debido al cual el hombre no corre en ninguna parte más peligro de morir de sed que justo en medio de la gran masa oceánica de nuestro planeta. «¿Para qué necesita el mar ser salado?», pregunta uno a sus ingleses.

El hecho de que en la naturaleza *inorgánica* las causas finales pasen totalmente a un segundo plano, de modo que una explicación
384 ofrecida solo a partir de ellas | no es ya válida sino que siempre se

10. [Presagios.]

exigen las causas *eficientes*, se debe a que la voluntad que se objetiva en la naturaleza inorgánica no se manifiesta ya en individuos que constituyen por sí mismos una totalidad, sino en las fuerzas naturales y su acción; con ello, el fin y el medio se separan entre sí demasiado como para que su relación pueda ser clara y se pueda reconocer en ella una manifestación de la voluntad. Eso incluso se produce ya en cierto grado en la naturaleza *orgánica*, en concreto allá donde la finalidad es *externa*, es decir, el fin está en *un* individuo y el medio en *otro*. Sin embargo, aquella sigue resultando indudable en la medida en que ambos pertenecen a la misma especie, y entonces resulta incluso más llamativa. Entre tales casos se ha de contar en primer lugar la organización de los genitales de ambos sexos, calculada una para la otra; luego también algunos factores que favorecen la cópula, por ejemplo, en la *Lampyris noctiluca* (gusano de luz), la circunstancia de que el macho, que no tiene luz, posee alas para poder buscar a la hembra; y en cambio esta, que no tiene alas, al salir únicamente por la noche, posee una luz fosforescente para que el macho pueda encontrarla. Sin embargo, en la *Lampyris italica* ambos sexos tienen luz, lo que pertenece al lujo de la naturaleza meridional. Un ejemplo patente, por especial, del tipo de finalidad del que aquí hablamos, lo ofrece el bello descubrimiento realizado por *Geoffroy St. Hilaire* en sus postreros años, acerca de la naturaleza del aparato mamario de los cetáceos. Puesto que el mamar exige la actividad respiratoria, solo puede efectuarse en un medio respirable y no bajo el agua, que es sin embargo donde la cría de la ballena se cuelga de la mama de su madre; para solucionar eso, el aparato mamario de los cetáceos se ha modificado de manera que se ha convertido en un órgano de inyección e, introducido en la boca de la cría, le inyecta la leche sin que esta tenga que mamar. No obstante, cuando el individuo que presta ayuda esencial a otro pertenezca a una especie distinta o incluso a otro reino natural, dudaremos de esa finalidad externa del mismo modo que lo hacemos en la naturaleza inorgánica; a no ser
que la conservación de la especie se base manifiestamente en ella. | 385
Pero este es el caso de muchas plantas que solo polinizan a través de los insectos que, o bien transportan el polen al estigma o doblan los estambres hacia el pistilo: el agracejo común, muchas clases de iris y la *Aristocholia clematitis* no pueden polinizar sin la ayuda de los insectos. (*Chr. Conr. Sprengel*, *Secreto descubierto*, etc. 1793. — *Wildenow*, *Elementos de la botánica de hierbas*, 353.) Muchas dioicas, monoicas y polígamas, por ejemplo, los pepinos y los melones, se hallan en el mismo caso. El apoyo mutuo que mantie-

nen entre sí el mundo de los insectos y el de las plantas se encuentra expuesto de forma excelente en la gran *Fisiología* de *Burdach*, volumen 1, § 263. Con gran belleza añade: «No se trata de una ayuda mecánica, de un recurso de urgencia, algo así como si la naturaleza hubiera formado ayer las plantas y cometido en ellas una falta que hoy intentara arreglar con los insectos; se trata, más bien, de una profunda simpatía del mundo de las plantas con el mundo animal. La identidad de ambos debe ponerse de manifiesto: ambos, hijos de *una* madre, han de existir juntos y uno gracias al otro». — Y, más adelante: «Pero también con el mundo inorgánico mantiene el orgánico la misma simpatía», etc. — Una prueba de ese *consensus naturae* la ofrece también la observación aportada en el segundo volumen de la *Introduction to Entomology by Kirby and Spence*, según la cual los huevos de los insectos, que pasan el invierno pegados a las ramas de los árboles que sirven de alimento a sus larvas, se abren justamente en el momento en que da brotes la rama; así, por ejemplo, el *Aphis* del abedul sale del huevo un mes antes que el del fresno: igualmente, los insectos de las plantas perennes pasan el invierno en ellas en forma de huevos, pero los de las caducas, al no poder hacer lo mismo, lo pasan en estado de crisálidas.

Tres grandes hombres han rechazado por completo la teleología o la explicación a partir de causas finales, — y muchos hombres pequeños han recitado sus doctrinas. Aquellos son: *Lucrecio, Bacon de Verulam* y *Spinoza*. Pero en los tres se reconoce con bastante claridad la fuente de ese rechazo: que consideraron la teleología como inseparable de la teología especulativa, pero abrigaron tal horror hacia esta (que Bacon trató astutamente de disimular) que
386 querían alejarla ampliamente | de su camino. En aquel prejuicio encontramos ya totalmente sumido a *Leibniz*, que con su ingenuidad característica lo expresa como algo que se entiende por sí mismo en su *Lettre à M. Nicaise* (*Spinozae op. ed. Paulus*, vol. 2, p. 672): *Les causes finales, ou ce qui est la* même chose, *la considération de la sagesse divine dans l'ordre des choses.*[11] (¡Al diablo la *même chose*!) En el mismo punto de vista encontramos también a los ingleses de hoy, los hombres del *Bridgewater-treatise*[12], Lord Brougham, etc.; e incluso R. *Owen*, en su *Ostéologie comparée*

11. [Las causas finales o, lo que es lo mismo, la consideración de la sabiduría divina en el orden de las cosas.]

12. Tratado de varios volúmenes iniciado por Francis H. Egerton, conde de Bridgewater, en el que se ofrecía una visión cristiana de la naturaleza. [*N. de la T.*]

piensa exactamente igual que Leibniz; eso ya lo he censurado en el primer volumen. Para todos ellos la teleología es inmediatamente teología, y cada vez que conocen una finalidad en la naturaleza, en vez de pensar y llegar a entenderla se ponen enseguida a gritar puerilmente: *design! design!*[13]; entonces entonan el estribillo de su filosofía de rueca y se tapan los oídos ante todos los fundamentos racionales, como los que el gran *Hume*[14] les había opuesto. La principal culpable de toda esa miseria inglesa es la ignorancia de la filosofía kantiana que hoy, después de setenta años, redunda en vergüenza de los eruditos ingleses.; y esta se debe, al menos en su mayor parte, al pernicioso influjo de aquel abominable clero inglés, para el que el atontamiento de todas clases es una cuestión de deber, con el fin de mantener sumida en la más degradante mojigatería a la nación inglesa, por lo demás tan inteligente: por eso, animada del más infame oscurantismo, se opone con todas sus fuerzas a la instrucción del pueblo, a la investigación de la naturaleza e incluso al fomento de todo saber humano en general; y, tanto a
través de sus | relaciones como de sus escandalosas e imperdona- 387
bles riquezas que incrementan la miseria del pueblo, extiende su influjo hasta los docentes universitarios y los escritores, los cuales (por ejemplo, Th. Brown, *On cause and effect*) se avienen a reticencias y tergiversaciones de todas clases con el único fin de no enfrentarse ni de lejos a aquella «fría superstición» (como *Pückler* llama con acierto a su religión) ni a los argumentos en uso a su favor.

En cambio, a aquellos tres grandes hombres de los que hablamos se les puede perdonar, en razón de su origen, aquel horror a la teleología, ya que ellos vivieron mucho antes de la aparición de la filosofía kantiana; pero incluso *Voltaire* consideró la prueba fisicoteológica como irrefutable. Entrando más de cerca en ellos, hay que decir en primer lugar que la polémica de *Lucrecio* (IV, 824-858) contra la teleología es tan crasa y grosera que se contradice a sí misma y convence de lo contrario. — Por lo que respecta a *Bacon* (*De augm. scient.* III, 4), en primer lugar no distingue, en relación

13. [¡Intención! ¡Intención!]

14. Obsérvese aquí de paso que, a juzgar por la literatura alemana existente desde Kant, tendríamos que creer que toda la sabiduría de *Hume* habría consistido en su escepticismo evidentemente falso contra la ley de causalidad, que es lo único de lo que siempre se habla. Para llegar a conocer a *Hume* hay que leer su *Historia natural de la religión* y los *Diálogos sobre la religión natural*: ahí se aprecia su grandeza; y estos, junto con el *Ensayo 20, Sobre el carácter nacional*, son los escritos a causa de los cuales —no sabría decir nada mejor en su honor— ha sido hasta la actualidad especialmente odiado por el clero inglés.

con el uso de las causas finales, entre naturaleza orgánica e inorgánica (de lo que, sin embargo, depende lo fundamental), ya que él en sus ejemplos mezcla una con otra. Luego destierra las causas finales de la física a la metafísica: pero esta es para él, como aún hoy para muchos, idéntica a la teología especulativa. Así, considera las causas finales inseparables de esta última y llega tan lejos que censura a *Aristóteles* por haber hecho un amplio uso de las causas finales sin haberlas vinculado a la teología especulativa (lo cual yo elogiaré enseguida de manera especial). — Por último, *Spinoza* (*Eth. I, prop. 36, appendix*) pone de manifiesto con la mayor claridad que identifica la teleología con la fisicoteología, contra la que se expresa con acritud, hasta el punto de explicar el *naturam nihil frustra agere*[15] así: *hoc est, quod in usum hominum non sit*[16]; y también: *omnia naturalia tanquam ad suum utile media considerant, et credunt aliquem alium esse, qui illa media paraverit*[17]; de igual modo: *hinc statuerunt, Deos omnia in usum hominum fecisse et dirigere*[18]. Sobre ello apoya su afirmación: *naturam finem nullum sibi praefixum*
388 *habere et omnes causas finales nihil, nisi humana* | *esse figmenta*[19].
Para él se trataba simplemente de cerrar el camino al teísmo: y con todo acierto había reconocido que el arma más fuerte de este era la prueba fisicoteológica. Pero la verdadera refutación de la prueba fisicoteológica le estaba reservada a Kant, y a mí el ofrecer la correcta interpretación de la materia de dicha prueba; con lo que he dado satisfacción al *est enim verum index sui et falsi*[20]. *Spinoza* no supo recurrir más que a la desesperada tontería de negar la teleología misma, es decir, la finalidad en las obras de la naturaleza; una postura cuya monstruosidad salta a la vista de todo el que ha llegado a conocer con alguna exactitud la naturaleza orgánica. Ese limitado punto de vista de Spinoza, unido a su total ignorancia de la naturaleza, acredita suficientemente su total incompetencia en este tema y la necedad de quienes, apelando a su autoridad, creen verse obligados a juzgar despectivamente las causas finales.

15. Véase p. 316 [p. 320], nota 5. [*N. de la T.*]
16. [Esto es, (no hace) lo que no sea útil a los hombres.]
17. [Consideran que todas las cosas naturales son medios para su provecho y creen que existe algún otro que ha preparado esos medios.]
18. [De ahí dedujeron que los dioses lo hacen y dirigen todo para el uso de los hombres.]
19. [Que la naturaleza no se ha prefijado ningún fin y todas las causas finales no son más que inventos humanos.]
20. [«Lo verdadero es índice de sí mismo y de lo falso», Spinoza, *Epistolae*, 74, p. 662, ed. Gfroerer.]

Aristóteles contrasta ventajosamente con esos filósofos modernos y muestra precisamente aquí su lado de mayor brillantez. Él se dirige con imparcialidad a la naturaleza, no sabe de ninguna fisicoteología, algo semejante no se le ha venido nunca a la cabeza y nunca ha contemplado el mundo como si fuera una chapucería: su corazón está libre de todo eso; e igualmente (*De generat. anim.*, III, 11), formula hipótesis sobre el origen de los animales y el hombre sin caer en el proceso de pensamiento fisicoteológico. Siempre dice ἡ φύσις ποιεῖ (*natura facit*), nunca ἡ φύσις πεποίηται[21] (*natura facta est*). Pero, después de haber estudiado la naturaleza fiel y aplicadamente, descubre que esta opera siempre según fines y dice: Μάτην ὁρῶμεν οὐδὲν ποιοῦσαν τὴν φύσιν[22] (*naturam nihil frustra facere cernimus*): *De respir.*, capítulo 10. Y en los libros *De partibus animalium*, que constituyen un tratado de anatomía comparada: Οὐδὲ περίεργον οὐδέν, οὔτε μάτην ἡ φύσις ποιεῖ. — Ἡ φύσις ἕνεκά του ποιεῖ πάντα. — Πανταχοῦ δὲ λέγομεν τόδε τοῦδε ἕνεκα, ὅπου ἂν φαίνηται τέλος τι, πρὸς ὃ ἡ κίνησις περαίνει· ὥστε εἶναι φανερόν, ὅτι ἔστι τι τοιοῦτον, ὃ δὴ καὶ καλοῦμεν φύσιν. — Ἐπεὶ τὸ σῶμα ὄργανον· ἕνεκά τινος γὰρ ἕκαστον τῶν μορίων, ὁμοίως δὲ καὶ τὸ ὅλον[23] (*Nihil superva-*
caneum, nihil frustra natura facit.-Natura rei alicujus gratia facit | 389
omnia.—Rem autem hanc esse illius gratia asserere ubique solemus, quoties finem intelligimus aliquem, in quem motus terminetur: quocirca eiusmodi aliquid esse constat, quod Naturam vocamus.— Est enim corpus instrumentum: nam membrum ununquodque rei alicujus gratia est, tum vero totum ipsum). Con más detalle, en las páginas 645 y 663 de la cuarta edición de Berlín, como también en *De incessu animalium*, capítulo 2, se dice: Ἡ φύσις οὐδὲν ποιεῖ μάτην, ἀλλ' ἀεί, ἐκ τῶν ἐνδεχομένων τῇ οὐσίᾳ, περὶ ἕκαστον γένος ζῴου, τὸ ἄριστον[24] (*Natura nihil frustra facit, sed semper ex iis, quae cuique animalium generis essentiae contingunt, id quod*

21. [La naturaleza hace / La naturaleza es hecha.]
22. [«Vemos que la naturaleza no hace nada en vano», *De respiratione*, 10, 476a.]
23. [«La naturaleza no hace nada superfluo ni en vano», *De generatione animalium* II, 744a; «La naturaleza lo hace todo con un fin. Decimos que esto es para este fin, en todas partes donde se manifiesta algún fin en el que termina el movimiento: de modo que es evidente que existe también algo que llamamos naturaleza», *De anima* II, 415b; «Porque el cuerpo es un instrumento: pues cada una de sus partes tiene un fin, y lo mismo el conjunto», *De partibus animalium* I, 641b y 642a.]
24. [La naturaleza no hace nada en vano, sino siempre lo mejor posible para la esencia en relación con cada género animal.]

optimum est). De manera expresa recomienda la teleología en la conclusión de los libros *De generatione animalium* y censura a *Demócrito* que la haya negado, lo cual *Bacon*, en su parcialidad, elogia precisamente de éste. Pero de manera especial en la *Physica* II, 8, página 198, Aristóteles habla *ex professo* de las causas finales y las presenta como el verdadero principio de la consideración de la naturaleza. De hecho, toda mente capaz y normal ha de ir a parar en la teleología al considerar la naturaleza orgánica, pero en modo alguno en la fisicoteología ni en la antropoteleología censurada por *Spinoza*. Por lo que respecta a *Aristóteles* en general, quiero hacer notar que sus teorías referentes a la naturaleza *inorgánica* son sumamente defectuosas e inservibles, ya que en los conceptos fundamentales de la mecánica y la física rinde tributo a los más groseros errores, lo cual es tanto más imperdonable cuanto que ya antes de él los pitagóricos y Empédocles habían estado en el buen camino y habían enseñado cosas mejores: incluso, según vemos por el segundo libro *De coelo* (c. 1, p. 284) de Aristóteles, *Empédocles* había concebido ya la idea de una fuerza tangencial opuesta a la gravedad y nacida de la rotación, que *Aristóteles* a su vez rechazó. Sin embargo, con *Aristóteles* ocurre todo lo contrario cuando considera la naturaleza *orgánica*: aquí se encuentra su campo, aquí asombran sus amplios conocimientos, su sagaz observación e incluso a veces su profunda penetración. Así, por citar solo *un* ejemplo, ya conoció el antagonismo existente en los rumiantes entre los
390 cuernos y los | dientes en la mandíbula superior, debido al cual estos faltan donde se encuentran aquellos, y a la inversa (*De part. anim.* III, 2).— De ahí su acertada dignificación de las causas finales.

Capítulo 27

DEL INSTINTO Y EL IMPULSO ARTESANO

En los instintos artesanos de los animales, es como si la naturaleza hubiera querido facilitar al investigador un comentario ilustrativo de su acción conforme a causas finales y de la admirable finalidad que así se genera en sus producciones orgánicas. Pues esos instintos muestran con la mayor claridad que los seres pueden trabajar con la máxima resolución y definición en dirección a un fin que no conocen y hasta del que no tienen representación alguna. Ese es el caso, en concreto, del nido del ave, la tela de la araña, el hoyo de la hormiga león, la artística colmena de las abejas, las asombrosas construcciones de las termitas, etc., al menos para aquellos individuos animales que los han realizado por primera vez: porque ni la forma de la obra a ejecutar ni la utilidad de la misma les puede ser conocida. Pero así actúa también la *naturaleza organizativa*; por eso en el capítulo precedente ofrecí de la causa final la paradójica explicación de que es un motivo que obra sin ser conocido. Y así como en el obrar a partir de instintos artesanos es patente e innegablemente la *voluntad* la que actúa, también lo es en el obrar de la naturaleza organizativa.

Se podría decir: la voluntad de los seres animales se pone en movimiento de dos maneras diferentes: o por motivación, o por instinto; o sea, desde fuera o desde dentro; por un motivo externo o por un impulso interior: aquel es explicable porque se halla fuera, este es inexplicable porque está dentro. Pero, examinados más de cerca, la oposición entre ambos no es tan nítida y en el fondo se reduce a una diferencia de grado. El motivo, en efecto, actúa siempre bajo el supuesto de un impulso interno, es decir, de

391 una | determinada índole de la voluntad que se denomina su *carácter*: el motivo da a este en cada caso solamente una dirección definida, lo individualiza para el caso concreto. Del mismo modo, el instinto, pese a ser un impulso decidido de la voluntad, no actúa como un resorte, únicamente desde dentro, sino que también él espera a que se produzca una circunstancia externa necesariamente requerida que determine al menos el momento de su exteriorización: eso supone para el ave migratoria la estación del año, para el ave que construye su nido, la llegada de la fecundación y el material que se le ofrece para el nido, para la abeja al inicio de la construcción, el cesto o el hueco del árbol, y para sus ulteriores tareas, muchas circunstancias particulares que se presentan; para la araña, un rincón apropiado; para la oruga, la hoja adecuada; para el insecto que deposita los huevos, el lugar, casi siempre muy especial y con frecuencia raro, en el que las larvas que salgan encontrarán enseguida su alimento, y así sucesivamente. De ahí se sigue que en las obras del impulso artesano actúa en primer lugar el instinto, pero subordinadamente también el intelecto de ese animal: el instinto proporciona lo general, la regla; el intelecto, lo particular, la aplicación, al dirigir los detalles de la ejecución en los que el trabajo de esos animales se adapta claramente a las circunstancias del momento. Conforme a todo ello, la diferencia entre el instinto y el mero carácter tiene que fijarse en que aquel es un carácter que se pone en movimiento sólo mediante un motivo *especialmente determinado*, por lo que la acción resultante es siempre igual; mientras que el carácter que toda especie animal y todo individuo humano poseen es una índole de la voluntad permanente e invariable que, sin embargo, puede ponerse en movimiento por motivos muy diferentes y se adapta a ellos; de ahí que la acción resultante pueda ser muy diferente en su índole material, si bien llevará siempre el sello del mismo carácter, lo expresará y lo pondrá de manifiesto, de modo que la índole material de la acción en que aquel se manifiesta es en esencia indiferente para conocerlo: por consiguiente, se podría considerar *el instinto* como un *carácter* sobremanera *unilateral y estrictamente determinado*.
392 | De esta exposición se deriva que el estar determinado por la mera *motivación* supone ya una cierta amplitud de la esfera cognoscitiva y por tanto un intelecto totalmente desarrollado; por eso es propio de los animales superiores y preferentemente del hombre; mientras que el determinarse por el *instinto* sólo requiere el intelecto necesario para percibir el motivo especialmente determinado que se convierte en la única ocasión de que se

manifieste el instinto; esa es la razón por la que se da en esferas cognoscitivas muy limitadas y, por lo regular y en su grado máximo, solo en los animales de clases inferiores, en concreto en los insectos. Puesto que las acciones de esos animales solo necesitan una motivación externa simple y reducida, el medio de esta, es decir, el intelecto o el cerebro, está en ellos débilmente desarrollado y sus acciones externas se hallan la mayoría de las veces dirigidas por los mismos factores que las internas: por las funciones fisiológicas desarrolladas por meros estímulos, o sea, por el sistema ganglionar. De ahí que este se encuentre en ellos sumamente desarrollado: su tronco nervioso principal se extiende en la forma de dos cordones que forman en cada miembro del cuerpo un ganglio con frecuencia poco menor que el cerebro, y llegan hasta debajo del abdomen; según *Cuvier*, se trata de un análogo, no tanto de la médula espinal, como del gran nervio simpático. Conforme a todo esto, entre el instinto y la mera motivación existe un cierto antagonismo, a resultas del cual aquel tiene su grado máximo en los insectos y esta el suyo en el hombre; el obrar de los demás animales se encuentra entre ambos extremos, en diversa gradación, según que en cada uno esté más desarrollado el sistema cerebral o el ganglionar. Precisamente porque el obrar instintivo y las tareas artesanas de los insectos son dirigidas principalmente por el sistema ganglionar, cuando se los examina únicamente a partir del cerebro y se pretende explicarlos por él se cae en un absurdo, ya que se establece una falsa interpretación. Esa misma circunstancia da también a su obrar una significativa semejanza con el de los sonámbulos, que se explica igualmente diciendo que el nervio simpático ha asumido también la dirección de las acciones exteriores en lugar del cerebro: según ello, los insectos | son en cierta 393
medida sonámbulos naturales. Las cosas que no podemos alcanzar directamente tenemos que hacerlas comprensibles mediante una analogía: la que acabo de mencionar nos es de gran utilidad si recurrimos al hecho de que en el *Telurismo* (vol. 2, p. 250) de *Kieser* se cita un caso «en que la orden del magnetizador a la sonámbula de que realizara una determinada acción estando despierta fue cumplida cuando esta despertó sin que tuviera un claro recuerdo de la orden». Para ella era, pues, como si tuviera que realizar esa acción sin saber bien por qué. Ciertamente, esto tiene la máxima afinidad con lo que sucede en el impulso artesano de los insectos: para la joven araña es como si tuviera que tejer su tela aunque no conoce ni entiende la finalidad de esta. También recordaremos aquí el *daímon* de Sócrates, debido al cual tenía el senti-

miento de que tenía que abstenerse de una acción hacia la que se hallaba inclinado o que estaba a punto de hacer, sin que supiera por qué: pues había olvidado su sueño profético al respecto. Casos análogos a este y bien constatados los tenemos en nuestros días, por lo que los recuerdo brevemente. Un hombre había contratado su plaza en un barco: pero cuando este había de zarpar, no quiso quedarse a bordo, sin saber la razón: el barco se hundió. Otro anda con unos compañeros en dirección a un polvorín: al haberse aproximado, no quiere seguir adelante sino que se da la vuelta rápidamente conmovido por el miedo y sin saber por qué: el polvorín explota. Un tercero, navegando por el océano, una noche se siente impulsado sin razón alguna a no desnudarse y se queda en la cama con la ropa y las botas, incluso con los anteojos: por la noche el barco naufraga y él es uno de los pocos que se salvan en los botes. Todo eso se basa en la vaga repercusión de los sueños fatídicos olvidados y nos da la clave de una comprensión analógica del instinto y el impulso artesano.

Por otra parte, como se dijo, el impulso artesano de los insectos arroja gran luz sobre cómo actúa la voluntad carente de conocimiento en el funcionamiento interno del organismo y la formación del mismo. Pues en un hormiguero o una colmena podemos ver con
394 toda naturalidad la imagen de un organismo desmontado y | trazado a la luz del conocimiento. En ese sentido dice *Burdach* (*Fisiología*, vol. 2, p. 22): «La formación y puesta de los huevos corresponde a la reina, la siembra y el cuidado de su formación, a las obreras: en aquella, por así decirlo, se ha personificado el ovario, en estas el útero». Igual que en el organismo animal, también en la sociedad de los insectos la *vita propria* de cada una de las partes está subordinada a la vida del conjunto, y el cuidado del conjunto precede al de la propia existencia; esta es querida de forma condicionada, aquel, sin condiciones: por eso en ocasiones incluso los individuos son sacrificados al conjunto, lo mismo que nos dejamos amputar un miembro para salvar todo el cuerpo. Así, por ejemplo, cuando la emigración de las hormigas encuentra el camino cortado por el agua, las que van delante se lanzan atrevidamente a ella hasta que sus cadáveres se acumulan formando un dique para las que vienen detrás. Los zánganos son muertos a picotazos cuando se vuelven inútiles. Cuando hay dos reinas en la colmena, se las rodea y tienen que luchar hasta que una muere a manos de otra. La hormiga madre, después de haberse producido la fecundación, se corta las alas, que solo serían ya un obstáculo en sus posteriores funciones de cuidar a una nueva familia bajo tierra (*Kirby and Spence*, vol. I). Así como el

hígado no quiere nada más que secretar bilis para servir a la digestión e incluso solo pretende existir para ese fin lo mismo que cualquier otro órgano, tampoco la abeja obrera quiere nada más que recolectar miel, segregar cera y construir celdas para la incubación de la reina, el zángano, nada más que fecundar, la reina, nada más que poner huevos: así pues, todas las partes trabajan exclusivamente para la existencia del conjunto, que es el único fin incondicional, exactamente igual que las partes del organismo. La diferencia está simplemente en que en el organismo la voluntad actúa totalmente a ciegas, en su carácter originario, mientras que en la sociedad de los insectos el proceso se desarrolla a la luz del conocimiento, al que sin embargo solo se le permite una clara cooperación e incluso alguna elección en las contingencias de detalle, en las que sirve de ayuda y ajusta la ejecución a las circunstancias. Pero el fin en su conjunto lo quieren los insectos sin conocerlo, igual que la naturaleza orgánica que actúa según causas finales: tampoco la
elección de los medios | en su conjunto se deja a su conocimiento, 395
sino únicamente la disposición inmediata de los mismos en el caso particular. Pero por eso su obrar no es en modo alguno mecánico, cosa que se ve en su mayor claridad si a su acción se le ponen obstáculos en el camino. Por ejemplo, la oruga hila su capullo en la hoja sin conocer el fin; pero si se destruye el hilado, lo remienda hábilmente. Las abejas adaptan ya desde el comienzo su construcción a las circunstancias que encuentran, y ponen remedio a las desgracias que se producen, como las destrucciones a propósito, con total adecuación al caso particular (*Kirby and Spence, Introd[uction] to entomol[ogy] — Huber, Des abeilles*). Tales cosas suscitan nuestra admiración; porque la percepción de las circunstancias y la adecuación a ellas es claramente asunto del conocimiento; pero ya de una vez por todas les hemos creído capaces de una previsión de la generación siguiente y del futuro lejano, aunque a sabiendas de que en eso no están dirigidos por el conocimiento: pues una previsión de ese tipo que proceda de él exige una actividad cerebral que asciende hasta la razón. En cambio, para la modificación y disposición de lo particular conforme a las circunstancias existentes o que se van presentando basta el intelecto de los animales inferiores; porque, guiado por el instinto, solo tiene que rellenar los huecos que deja este. Así, vemos que las hormigas se llevan sus larvas en cuanto el lugar se vuelve demasiado húmedo o demasiado árido: el fin de lo que hacen no lo conocen, así que no están guiadas por el conocimiento; pero la elección del momento en el que el lugar deja de ser útil a las larvas, como también la del otro lugar al

que ahora las llevan, se deja a su conocimiento. Quisiera aquí mencionar un hecho que alguien me relató como testigo, pero después he encontrado que lo cita *Burdach* siguiendo a *Gleditsch*. A fin de examinar el enterrador (*Necrophorus vespillo*), aquel individuo había atado una rana muerta que estaba en el suelo a un hilo sujeto al extremo superior de una vara inclinada clavada en el suelo: después de que algunos enterradores, siguiendo su costumbre, hubieran excavado la tierra por debajo de la rana, esta no se podía hundir en el suelo, tal y como esperaban: después de un confuso ir y venir, excavaron también debajo de la vara. Un análogo de esa
396 ayuda prestada al instinto | y de aquella reparación de las obras del instinto artesano lo encontramos, dentro del organismo, en la *fuerza curativa* de la naturaleza; esta no solo cicatriza heridas reparando incluso la masa ósea y nerviosa, sino que también, cuando por la pérdida de una ramificación venosa o nerviosa se ha interrumpido una conexión, abre una nueva aumentando otras venas o nervios o incluso produciendo ramificaciones nuevas; además, hace sustituir una parte o función enferma por otra; cuando se pierde un ojo agudiza el otro y cuando se pierde un sentido agudiza todos los demás; a veces hasta cierra úlceras intestinales mortales en sí mismas, haciendo crecer el mesenterio o el peritoneo; en resumen, procura tratar todo daño y toda perturbación de la manera más ingeniosa. Cuando, en cambio, el daño es absolutamente incurable, corre a precipitar la muerte, y tanto más cuanto superior, es decir, más sensible es el organismo. Esto encuentra incluso su análogo en el instinto de los insectos: en efecto, las avispas, que durante todo el verano con gran esfuerzo y trabajo han dado de comer a sus larvas con el producto de sus rapiñas, en octubre, al ver la última generación de las mismas a punto de morir de hambre, la matan (*Kirby and Spence*, vol. I, p. 374). Todavía se pueden encontrar analogías más raras y especiales, por ejemplo, esta: cuando el abejorro hembra (*Apis terrestris, Bomblylius*) pone los huevos, a las obreras les conmueve un afán de comérselos que dura entre seis y ocho horas, y se satisface si la madre no las rechaza y vigila cuidadosamente los huevos. Transcurrido ese tiempo, las obreras no muestran ya ninguna gana de devorar los huevos aun cuando los tengan a disposición; antes bien, se ponen a cuidar y alimentar solícitamente a las larvas que salen del huevo. Eso se puede interpretar con naturalidad como un análogo de las enfermedades infantiles, en concreto de la dentición, en la que precisamente los futuros encargados de alimentar el organismo lo atacan de un modo que con frecuencia le cuesta la vida. La consideración de todas esas

analogías entre la vida orgánica y el instinto, así como el impulso artesano de los animales inferiores, sirve para confirmar cada vez más la convicción de que la *voluntad* es el fundamento de una y otros, ya que | se demuestra aquí también que en su acción el papel 397
del organismo es subordinado, siendo más o menos limitado o incluso inexistente.

Pero los instintos y la vida orgánica se explican mutuamente todavía en otro respecto, a saber: en la *anticipación del futuro* que aparece en ambos. A través de los instintos y los impulsos artesanos, los animales cuidan de la satisfacción de necesidades que todavía no sienten, no solo de las propias sino incluso de las de sus futuras crías: así que trabajan para un fin aún desconocido: tal y como he explicado en *La voluntad en la naturaleza*, página 45 (segunda edición) con el ejemplo del *Bombyx*[1], esto llega hasta el punto de que persiguen y matan de antemano a los enemigos de sus futuros huevos. Igualmente, en toda la corporización de un animal vemos sus necesidades y fines futuros anticipados a través de los instrumentos orgánicos para su consecución y satisfacción; de ahí deriva que cada animal posea una constitución perfectamente adecuada a su forma de vida, que esté provisto de todas las armas necesarias para atacar a sus presas y rechazar a sus enemigos, y toda su figura, calculada para su elemento y el entorno en el que ha de actuar como perseguidor; eso lo he descrito en detalle en el escrito *Sobre la voluntad en la naturaleza*, bajo el título «Anatomía comparada». — Todas esas anticipaciones, que se ponen de manifiesto tanto en el instinto como en la organización de los animales, podríamos incluirlas bajo el concepto de un conocimiento *a priori*, siempre y cuando se fundaran en un *conocimiento*. Pero, como se ha mostrado, no es este el caso: su origen se halla en un ámbito más hondo que el del conocimiento, en la voluntad como cosa en sí, que en cuanto tal se mantiene libre de las *formas* del conocimiento; de ahí que por referencia a ella el *tiempo* no tenga significado y lo futuro le quede tan cerca como lo presente.

1. [Gusano de seda.]

398 | Capítulo 28[1]

CARACTERIZACIÓN DE LA VOLUNTAD DE VIVIR

Nuestro segundo libro concluye con la pregunta acerca del fin y propósito de aquella voluntad que había resultado ser la esencia en sí de todas las cosas del mundo. Para completar la respuesta que allí se ofreció en líneas generales, servirán las siguientes consideraciones que exponen el carácter de aquella voluntad en general.

Tal caracterización es posible porque hemos conocido como la esencia interna del mundo algo totalmente real y dado empíricamente. En cambio, ya la denominación «alma del mundo», con la que algunos han designado aquella esencia interna, ofrece en lugar de eso un mero *ens rationis*: pues «alma» quiere decir una unidad individual de la conciencia que claramente no conviene a aquel ser, y en general el concepto «alma» no se puede justificar, ni tampoco utilizar, ya que hipostasia el conocer y el querer en una relación inseparable e independientemente del organismo animal. Esa palabra no debería aplicarse más que en un significado trópico: pues en modo alguno es tan inofensiva como ψυχή o *anima*, que significan «hálito».

Pero aún más inapropiada es la forma de expresión de los denominados «panteístas», cuya filosofía consiste en su totalidad en llamar «Dios» a la esencia interna del mundo, desconocida para ellos; con lo que incluso creen haber logrado mucho. Según eso, el mundo sería una teofanía. Pero miremos una sola vez ese mundo de seres en continua necesidad que solo pueden existir un tiempo *a base de* devorarse unos a otros, que malgastan su existencia entre el miedo y

1. Este capítulo se refiere al § 29 del primer volumen.

la carencia, y a menudo sufren espantosos tormentos hasta que por fin caen en los brazos de la muerte: quien tenga esto claramente a la vista dará la razón a Aristóteles cuando dice: ἡ φύσις δαιμονία, ἀλλ' οὐ θεία ἐστί[2] (*natura daemonia est, non divina*), *De divinat.*, capítulo 2, página 463; e incluso tendrá que admitir que a un dios que | hubiera decidido transformarse en un mundo así tendría que 399
haberlo poseído verdaderamente el diablo. Sé muy bien que los presuntos filósofos de este siglo siguen aquí a *Spinoza* y se consideran justificados con eso. Pero *Spinoza* tenía razones particulares para denominar así su sustancia única: lo hizo para salvar al menos la palabra, aunque no la cosa. Las hogueras de Giordano Bruno y de Vanini estaban todavía frescas en la memoria: también ellos habían sido sacrificados a ese dios, en cuyo honor han sangrado incomparablemente más víctimas humanas que en los altares de todos los dioses paganos de los dos hemisferios juntos. Por lo tanto, si *Spinoza* llama «Dios» al mundo es por la misma razón por la que *Rousseau* en *El contrato social* designa siempre al pueblo con las palabras *le souverain*: también se podría comparar esto con el caso de un príncipe que se propuso abolir la nobleza en su país y, para no quitar a nadie lo suyo, se le ocurrió ennoblecer a todos sus vasallos. Aquellos sabios de nuestros días tienen otra razón para utilizar ese nombre que, sin embargo, es tanto menos fundada. En efecto, todos ellos parten en su filosofía, no del mundo o de nuestra conciencia de él, sino de Dios como algo dado y conocido: este no es su *quaesitum* sino su *datum*. Si fueran unos muchachos, les explicaría que eso es una *petitio principii*: pero lo saben igual que yo. Solo que, después de que *Kant* hubiera demostrado que el camino desde el mundo a Dios que con honradez tomaba el antiguo dogmatismo no conducía a nada, ahora estos señores pretenden haber encontrado una sutil salida y se hacen los astutos. Disculpe el lector del porvenir que le hable de gentes que no conoce.

Toda mirada hacia el mundo, cuya explicación constituye la tarea del filósofo, confirma y atestigua que la *voluntad de vivir*, lejos de ser una hipótesis arbitraria o una palabra vacía, es la única expresión verdadera de nuestra esencia más íntima. Todo se afana y tiende a la *existencia*, si es posible, a la *orgánica*, es decir, a la *vida*, y después al grado más elevado de la misma: en la naturaleza animal se hace entonces | evidente que la *voluntad de vivir* es la tónica de 400

2. [«La naturaleza es demoníaca y no divina», *De divinationem per somnum*, 2, 463b.]

su ser, su única propiedad invariable e incondicionada. Considérese ese universal afán por la vida, véase la infinita solicitud, facilidad y exuberancia con que la voluntad de vivir, bajo millones de formas, en todas partes y a cada momento, mediante fecundaciones y germinaciones o, a falta de estas, a través de la *generatio aequivoca*, se precipita impetuosamente en la existencia, agarrándose a toda oportunidad, apoderándose ávidamente de toda materia susceptible de vida: y luego láncese una mirada sobre su espantosa alarma y su salvaje tumulto cuando ha de salir de la existencia en alguno de sus fenómenos individuales; sobre todo cuando eso aparece unido a una conciencia clara. Entonces es como si en ese fenómeno individual hubiera de ser aniquilado para siempre el mundo entero, y todo el ser del individuo vivo así amenazado se convierte enseguida en la oposición y defensa más desesperadas contra la muerte. Véase, por ejemplo, el increíble miedo de un hombre en peligro de muerte, la grave y rápida conmiseración de todos los presentes y el ilimitado júbilo tras su salvación. Véase el enorme horror con el que se oye una sentencia de muerte, el profundo espanto con el que vemos los preparativos de su ejecución y la desgarradora compasión que nos conmueve al presenciarla. Deberíamos creer que se trata aquí de algo totalmente distinto de unos pocos años menos en una existencia vacía, triste, amargada por penas de todas clases y siempre incierta; más bien habría que pensar qué tiene de extraño que uno, tras una efímera existencia, llegue unos años antes allá donde ha de existir durante billones de años. — Así pues, en tales fenómenos se ve que he tenido razón al establecer la *voluntad de vivir* como algo que no es ulteriormente explicable sino base de toda explicación, y que esta, lejos de ser una pura palabra sonora como el Absoluto, lo Infinito, la Idea y otras expresiones similares, es lo más real de todo, lo que conocemos, el núcleo de la realidad misma.

Si ahora, haciendo provisionalmente abstracción de esa inter-
401 pretación sacada de nuestro interior, nos | enfrentamos desde fuera a la naturaleza para captarla objetivamente, descubrimos que esta, a partir del nivel de la vida orgánica, no tiene más que un propósito: el de la *conservación de todas las especies*. Para eso trabaja a través de la enorme abundancia de germinaciones, la apremiante vehemencia del impulso sexual, la disposición a acomodarse a todas las circunstancias y ocasiones hasta llegar a la generación bastarda, y el instintivo amor maternal, cuya fuerza es tan grande que en muchos géneros animales sobrepasa el amor propio, de manera que la madre sacrifica su vida para salvar la de la cría. En cambio, para la naturaleza el individuo posee un valor

meramente indirecto, en la medida en que es el medio para mantener la especie. Por lo demás, su existencia le resulta indiferente e incluso lo lleva a la destrucción en cuanto deja de ser apto para sus fines. Así pues, estaría claro para qué existe el individuo: ¿Pero para qué la especie? Esa es una pregunta cuya respuesta deja pendiente la consideración objetiva de la naturaleza. Pues en vano al mirarla se intenta descubrir el fin de esa agitación sin descanso, de ese violento afán por la existencia, de ese angustioso desvelo por la conservación de las especies. Las fuerzas y el tiempo de los individuos se consumen en el esfuerzo por mantenerse ellos y su prole, y alcanzan a lo justo, a veces ni siquiera eso. Y si alguna vez queda un sobrante de fuerza y con ello de bienestar —en la *única* especie racional, también de conocimiento—, es demasiado insignificante como para poder considerarlo el fin de todo aquel afán. — Contemplado el asunto de forma puramente objetiva y desde fuera, parece como si la naturaleza solo estuviera dedicada a evitar que se pudiera perder alguna de sus *ideas* (platónicas), es decir, de sus formas permanentes: así, estaría tan satisfecha de sí misma por el feliz descubrimiento y ensamblaje de esas ideas (cuyo ejercicio previo habrían sido las tres precedentes poblaciones animales de la superficie terrestre), que ahora su única preocupación sería que alguna de esas bellas ocurrencias pudiera perderse, es decir, que una de aquellas formas desapareciera del tiempo y la serie causal.
Pues los individuos son efímeros como el agua | en el arroyo, pero 402
las ideas, permanentes como sus remolinos: solo al agotarse el agua desaparecerían también ellos. — En esa enigmática visión tendríamos que permanecer si la naturaleza nos fuera dada solo desde fuera, o sea, de forma meramente *objetiva*, y tuviéramos que admitir que, así como es captada por el conocimiento, también ha nacido de él, es decir, dentro del ámbito de la representación, teniendo así que mantenernos dentro de ese terreno para descifrarla. Pero las cosas son de otra manera y nos está permitido mirar en el *interior de la naturaleza*, en la medida en que ese interior no es sino *nuestro propio interior*, en el que la naturaleza, alcanzado el nivel más alto hasta el que se ha podido extender su actividad, se halla iluminada inmediatamente por el conocimiento en la autoconciencia. Aquí se nos muestra la *voluntad* como algo *toto genere* distinto de la *representación* en la que la naturaleza se halla desplegada en todas sus ideas; y ahora, de un golpe, se nos ofrece la explicación que nunca se podía encontrar por la vía meramente *objetiva* de la *representación*. Así que lo subjetivo da aquí la clave para la interpretación de lo objetivo.

Antes hemos demostrado que lo característico de ese elemento subjetivo o de la voluntad es la tendencia enormemente acentuada de todos los animales y hombres a conservar la vida y prolongarla en lo posible; para llegar a conocer esa tendencia como originaria e incondicionada, es aún necesario tener claro que esta no es en modo alguno el resultado de ningún *conocimiento* objetivo acerca del valor de la vida, sino que es independiente de todo conocimiento; o, en otras palabras, que aquellos seres no se presentan como atraídos desde delante sino como empujados desde atrás.

Si, desde esa perspectiva, pasamos revista en primer lugar a la inabarcable serie de los animales, consideramos la infinita variedad de sus formas que se presentan continuamente modificadas conforme a su elemento y modo de vida; si al mismo tiempo apreciamos el arte inimitable de la constitución y engranaje de los individuos, ejecutado con la misma perfección en cada uno de ellos; y si, por último, tenemos en cuenta el increíble despliegue de fuerza, habilidad, astucia y actividad que ha de hacer cada animal a lo largo de su vida; si, penetrando más a fondo, ponemos la mirada en la incesan-
403 te laboriosidad de las pobres | hormigas o la admirable y artística diligencia de las abejas, o contemplamos cómo un solo enterrador (*Necrophorus vespillo*) entierra en dos días un topo cuarenta veces más grande que él a fin de depositar sus huevos y asegurar el sustento de su generación futura (*Gleditsch, Trat. Fís. Bot. Econ.*, III, 220); si recordamos que en general la vida de la mayoría de los insectos no es más que un trabajo sin tregua para proveer de alimento y cobijo a las crías que han de surgir de sus huevos, las cuales luego, tras haber consumido el alimento y haberse transformado en crisálidas, irrumpen en la vida simplemente para volver a empezar desde el principio el mismo trabajo; si pensamos que también, de manera análoga, la vida de las aves transcurre en su mayor parte en una larga y penosa emigración, y en construir el nido y arrastrar el alimento de las crías que al año siguiente habrán de desempeñar el mismo papel, y así todo trabaja siempre para el futuro, que después termina en bancarrota; si consideramos todo eso, no podemos por menos de buscar la recompensa de todo ese arte y esfuerzo, el fin con miras al cual trabajan sin cesar los animales, en suma, preguntar: ¿qué resulta de todo eso? ¿Qué se consigue con la existencia animal, que requiere tan inabarcables preparativos? — Y ahí no hay nada que mostrar más que la satisfacción del hambre y del instinto de apareamiento, y en todo caso un pequeño placer instantáneo como el que le cae en suerte al individuo de vez en cuando en medio de su necesidad y esfuerzo infinitos. Si se ponen ambas cosas una

junto a otra: el arte indescriptible de los preparativos, la indecible riqueza de medios, y la pobreza de lo buscado y conseguido, entonces se nos impone la opinión de que la vida es un negocio cuyo rendimiento no cubre ni con mucho los costes. Donde más patente se hace esto es en algunos animales que tienen formas de vida especialmente simples. Considérese, por ejemplo, el topo, ese infatigable trabajador. Cavar penosamente con sus desproporcionadas patas en forma de pala constituye la ocupación de toda su vida: una noche perpetua le rodea: sus ojos embrionarios los tiene solamente para huir de la luz. Solo él es un verdadero *animal nocturnum*, no los gatos, las lechuzas ni los murciélagos, que ven de noche. ¿Pero
qué | consigue con esa vida esforzada y falta de alegría? Comida y 404
apareamiento: o sea, nada más que los medios para proseguir el mismo camino y volver a emprenderlo en un nuevo individuo. En esos ejemplos resulta claro que no hay proporción entre las fatigas y las penas de la vida, y su rendimiento o ganancia. A la vida de los animales que ven, la conciencia del mundo intuitivo, pese a ser subjetiva y estar limitada a la acción de los motivos, les da una apariencia del valor objetivo de la existencia. Pero el topo *ciego*, con su perfecta organización y su actividad sin tregua, limitada a la alternancia de larvas de insectos y hambre, hace patente la desproporción entre medio y fin. — A este respecto es especialmente ilustrativa también la consideración del mundo animal abandonado a sí mismo en los países despoblados. Una bella imagen de eso, y del sufrimiento que la propia naturaleza les prepara sin intervención del hombre, lo ofrece *Humboldt* en sus *Visiones de la naturaleza*, segunda edición, páginas 30 ss: tampoco deja de echar un vistazo, en la página 44, al análogo sufrimiento del género humano, escindido siempre y en todas partes. Pero en la vida de los animales, simple y sencilla de abarcar, se capta más fácilmente la nihilidad y vanidad de la aspiración de todo el fenómeno. La diversidad de las organizaciones, el arte de los medios por los que cada una se adapta a su elemento y sus presas, contrastan aquí claramente con la falta de algún fin consistente; en su lugar se presenta un bienestar puramente momentáneo, un placer pasajero y condicionado por la carencia, mucho y prolongado sufrimiento, lucha continua, *bellum omnium*, todos cazadores y todos cazados, apiñamiento, carencia, necesidad y miedo, gritos y alaridos: y esto continúa *in secula seculorum* o hasta que una vez vuelva a romperse la corteza del planeta. *Junghuhn* cuenta que en Java vio un campo inmenso lleno de esqueletos y pensó que era un campo de batalla: pero eran esqueletos de grandes tortugas, de cinco pies de largo y tres de ancho y alto, que

para poner sus huevos salen del mar y andan ese camino; entonces son capturadas por perros salvajes (*Canis rutilans*) que uniendo sus
405 fuerzas | les dan la vuelta, les arrancan la armadura inferior, o sea, el pequeño caparazón del abdomen, y las devoran vivas. A menudo sobre los perros se lanza entonces un tigre. Toda esa desolación se repite miles de veces, un año tras otro. ¿Para qué han nacido, pues, esas tortugas? ¿Por qué culpa tienen que sufrir ese tormento? ¿Para qué toda esa escena de crueldad? La única respuesta a eso es: así se
406 objetiva la *voluntad de vivir*[3]. | Examinémosla bien y abarquémosla

3. En el *Siècle*, 10 de abril de 1859, se halla bellamente descrita la historia de una ardilla que fue atraída *mágicamente* por una serpiente hasta sus fauces: *Un voyageur qui vient de parcourir plusierus provinces de l'île de Java cite un exemple remarquable du pouvoir fascinateur de serpens. Le voyageur dont il est question commençait à gravir le Junjind, un des monts appelés par les Hollandais Pepergebergte. Après avoir pénétré dans une épaisse forêt, il aperçut sur les branches d'un kijatile un écureuil de Java à tête blanche, folâtrant avec la grâce et l'agilité qui distinguent cette charmante espèce de rongeurs. Un nid sphérique, formé de brins flexibles et de mousse, placé dans les parties les plus élevées de l'arbre, à l'enfourchure de deux branches, et une cavité dans le tronc, semblaient les points de mire de ses yeux. À peine s'en était-il éloigné qu'il y revanait avec une ardeur extrême. On était dans le mois de juillet, et probablement l'écureuil avait en haut ses petits, et dans le bas le magasin à fruits. Bientôt il fut comme saisi d'effroi, ses mouvements devinrent désordonnés, on eut dit qu'il cherchait toujours à mettre un obstacle entre lui et certains parties de l'arbre: puis il se tapit et resta immobile entre deux branches. Le voyageur eut le sentiment d'un danger pour l'innocente bête, mais il ne pouvait deviner lequel. Il approcha, et un examen attentif lui fit découvrir dans un creux du tronc une couleuvre lien, dardant ses yeux fixes dans la direction de l'écureuil... Notre voyageur trembla pour le pauvre écureuil. — L'appareil destiné à la perception des sons est peu parfait chez les serpents et ils ne paraissent pas avoir l'ouïe très fine. La couleuvre était d'ailleurs si attentive à sa proie qu'elle ne semblait nullement remarquer la présence d'un homme. Notre voyageur, qui était armé, aurait donc pu venir en aide à l'infortuné rongeur en tuant le serpent. Mais la science l'emporta sur la pitié, et il voulut voir quelle issue aurait le drame. Le dénoûment fut tragique. L'écureuil ne tarda point à pousser un cri plaintif qui, pour tous ceux qui le connaissent, dénote le voisinage d'un serpent. Il avança un peu, essaya de reculer, revint encore en avant, tâcha de retourner en arrière, mais s'approcha toujours plus du reptile. La couleuvre, poulée en spirale, la tête au-dessus des anneux, et immobile comme un morceau de bois, ne le quittait pas du regard. L'écureuil, de branche en branche, et descendant toujours plus bas, arriva jusqu'à la partie nue du tronc. Alors le pauvre animal ne tenta plus de fuir le danger. Attiré par une puissance invincible, et comme poussé par le vertige, il se précipita dans la gueule du serpent, qui s'ouvrit tout à coup démesurément pour le recevoir. Autant la couleuvre avait été inerte jusque là, autant elle devint active dès qu'elle fut en possesion de sa proie. Déroulant ses anneux et prenant sa course de bas en haut avec une agilité inconcevable, sa reptation la porta en un clin d'oeil au sommet de l'arbre, où elle alla sans doute digérer et dormir* [«Un viajero que acaba de recorrer varias provincias de la isla de Java cita un notable ejemplo del poder fascinador de las serpientes. El viajero en cuestión empezaba a trepar el Jun-

en todas sus objetivaciones: entonces llegaremos a una comprensión de su ser y del mundo; pero no así cuando se construyen conceptos generales y a partir de ellos se edifican castillos de naipes. La captación del gran espectáculo de la objetivación de la *voluntad de*

jind, uno de los montes denominados por los holandeses 'Pepengeberte'. Tras haber penetrado en un espeso bosque, vio sobre las ramas de un kijatilo una ardilla de Java de cabeza blanca, retozando con la gracia y agilidad que distinguen a esta encantadora especie de roedores. Un nido esférico formado de hebras sensibles y musgo, colocado en la parte más elevada del árbol sobre la horcajadura de dos ramas, y una cavidad dentro del tronco, parecían los puntos de mira de sus ojos. Apenas se alejaba, volvía atrás con un ardor extremo. Era el mes de julio y probablemente la ardilla tenía arriba sus crías y abajo el almacén de frutas. Luego se quedó como sobrecogida de espanto, sus movimientos se volvieron desordenados, se habría dicho que intentaba continuamente poner un obstáculo entre ella y ciertas partes del árbol: después se agazapó y se quedó inmóvil entre dos ramas. El viajero tuvo la sensación de que se cernía un peligro sobre el inocente animal, pero no podía adivinar cuál. Se acercó, y un examen atento le hizo descubrir una culebra liada en un hueco del tronco, clavando sus ojos fijamente en la dirección de la ardilla... Nuestro viajero tembló por la pobre ardilla. — El órgano destinado a la percepción del sonido está poco perfeccionado en las serpientes, que no parecen tener el oído muy fino. Además la culebra estaba tan atenta a su presa que no parecía notar en absoluto la presencia de un hombre. Nuestro viajero, que estaba armado, habría podido acudir en ayuda del infortunado roedor matando a la serpiente. Pero la ciencia le importó más que la compasión y quiso ver qué resultado tendría el drama. El desenlace fue trágico. La ardilla no tardó en lanzar un grito lastimero que para todos los que la conocen denota la cercanía de una serpiente. Avanzó un poco, intentó retroceder, volvió otra vez hacia delante, trató de volver atrás, pero se aproximaba cada vez más al reptil. La culebra, enroscada en espiral, con la cabeza por encima de los anillos e inmóvil como un trozo de madera, no le quitaba la vista de encima. La ardilla, de rama en rama y descendiendo cada vez más, llegó hasta la parte desnuda del tronco. Entonces el pobre animal no intentó más huir del peligro. Atraída por un poder invencible y como empujada por el vértigo, se precipitó en la boca de la serpiente, que de golpe se abrió desmesuradamente para recibirla. Habiendo estado la culebra inerte hasta entonces, se volvió activa a partir del momento en que estuvo en posesión de su presa. Desenroscando sus anillos y tomando su camino desde abajo arriba con una agilidad inconcebible, su reptación la llevó en un instante a la cima del árbol, a donde fue sin duda para hacer la digestión y dormir»]. En este ejemplo se ve qué espíritu anima la naturaleza, ya que ahí se revela, y en qué medida es verdad la expresión de Aristóteles antes citada (p. 398) [p. 395]. Esta historia no solo es importante en relación a la magia, sino también como un argumento en favor del *pesimismo*: que un animal sea atacado y devorado por otro es malo, pero podemos estar tranquilos al respecto: mas que una pobre ardilla inocente apostada junto al nido con sus crías sea obligada paso a paso, vacilando, luchando consigo misma y lamentándose, a ponerse ante las fauces de la serpiente y precipitarse conscientemente en ellas, es tan indignante y clama al cielo en tal medida que sentimos qué razón tiene Aristóteles en decir: ἡ φύσις δαιμονία μὲν ἐστί, οὐ δὲ θεία [La naturaleza es demoníaca, no divina]. ¡Qué espantosa es esta naturaleza a la que pertenecemos!

vivir y la caracterización de su esencia requieren un examen más preciso y un mayor detenimiento que los necesarios para despachar el mundo dándole el título de Dios o, con una necedad como solo la nación alemana sabe ofrecer y disfrutar, explicando que es «la Idea en su extrañamiento», en lo cual han encontrado un indescriptible placer los tontos de mi tiempo durante veinte años. Desde luego, según el panteísmo o el spinozismo, de los que aquellos sistemas de nuestro siglo son meros disfraces, todo se desenvuelve realmente sin fin a lo largo de la eternidad. Pues el mundo es un dios, un *ens perfectissimum*: es decir, que no puede existir nada mejor. Luego no se necesita ninguna redención y, por consiguiente, no la hay. Pero
407 para qué existe toda la tragicomedia | no se ve ni de lejos, ya que no tiene espectador y sus actores soportan infinitas penalidades frente a un placer pequeño y meramente negativo.

Si a eso añadimos la consideración del género humano, la cosa se complica y toma un cierto cariz de gravedad; sin embargo, el carácter fundamental permanece invariable. Tampoco aquí la vida se presenta en modo alguno como un regalo que disfrutar sino como una tarea, un trabajo que hay que cumplir; y en conformidad con ello vemos, en lo grande y en lo pequeño, miseria generalizada, fatiga sin tregua, apremio constante, lucha sin término, actividad forzada con la máxima fatiga de todas las capacidades corporales y espirituales. Muchos millones, unidos en los pueblos, aspiran al bien común, y cada individuo, al suyo propio; pero para ello caen muchos miles como víctimas. Bien la loca ilusión o bien la maquinación política les instiga a hacerse la guerra unos a otros. Entonces ha de fluir el sudor y la sangre de la gran masa, para imponer las ideas de los individuos o expiar sus faltas. En la paz se activan la industria y el comercio, los descubrimientos provocan el asombro, se surcan los mares, se recogen manjares de todos los confines del mundo, las olas devoran a miles de hombres. Todos se agitan, los unos meditando y los otros actuando, el tumulto es indescriptible. ¿Pero cuál es el último fin de todo esto? Mantener individuos efímeros y atormentados durante un breve lapso de tiempo, en el mejor de los casos con una miseria soportable y una comparativa ausencia de dolor a la que enseguida acecha el aburrimiento; luego, la propagación de esa especie y sus afanes. — En toda esa manifiesta desproporción entre el esfuerzo y la recompensa, la voluntad de vivir desde ese punto de vista se nos aparece objetivamente como una necedad y subjetivamente como una ilusión que mueve a todo ser viviente a trabajar con el más extremado esfuerzo por algo que no tiene valor. Solo en un examen más

exacto descubriremos que es un afán ciego, un impulso en todo carente de fundamento y de motivo.

Tal y como se expuso en el § 29 del primer volumen, la ley de motivación solo se extiende a las acciones individuales, no al querer *en conjunto y en* | *general*. A eso se debe que, cuando 408
concebimos el género humano y su actividad *en conjunto y en general*, no se nos presente, como cuando contemplamos las acciones individuales, en la forma de un juego de marionetas que se mueven, como es usual, con hilos exteriores; sino que, desde este punto de vista, se asemejan a marionetas movidas por un mecanismo interno. Pero cuando, como se hizo antes, se compara la incesante, seria y esforzada actividad del hombre con lo que obtiene a cambio o alguna vez puede obtener, la desproporción se hace patente al reconocer que lo que se ha de obtener, tomado como fuerza motriz, es insuficiente para explicar aquel movimiento y aquella actividad sin pausa. ¿Qué supone, en efecto, un breve aplazamiento de la muerte, un pequeño alivio de la necesidad, un apartamiento del dolor, un momentáneo aplacamiento del deseo, frente al habitual triunfo de todos ellos y, con certeza, de la muerte? ¿Qué podrían ser capaces de hacer esas ventajas tomadas como causas motrices reales de un innumerable género humano constantemente renovado que sin descanso se mueve, se agita, se empuja, se atormenta, se inquieta y representa toda la tragicómica historia universal e incluso, lo que es más, *persevera* todo lo posible en tal existencia de escarnio? — Está claro que nada de eso se puede explicar si buscamos las causas motrices fuera de las figuras y pensamos que como resultado de una reflexión racional o de algo semejante (como hilos que tiran de él) el género humano aspira a aquellos bienes que se le ofrecen, cuya consecución sería una recompensa adecuada a su incesante esfuerzo y penalidad. Tomado así el asunto, todos habrían dicho hace tiempo: *le jeu ne vaut pas la chandelle*[4], y se habrían salido de él. Pero, por el contrario, cada cual guarda y protege su vida como una costosa prenda confiada a su responsabilidad, con infinito desvelo y frecuentes privaciones, y precisamente en eso se le va la vida. El para qué y por qué, la recompensa a cambio no la ven, sino que han asumido sin reparo, a base de confianza y fe, el valor de aquella prenda sin saber en qué consiste. Por eso he dicho que aquellas marionetas no son movidas desde fuera | sino que cada una lleva el mecanismo 409

4. [«El juego no vale la candela», frase hecha para «no vale la pena».]

del que resultan sus movimientos. Se trata de la *voluntad de vivir*, que se muestra aquí como un incansable resorte, un impulso irracional que no tiene su razón suficiente en el mundo externo. Ella retiene a los individuos en el escenario y es el *primum mobile* de sus movimientos; mientras que los objetos externos, los motivos, solo determinan su dirección en el caso particular: si no, la causa no sería proporcional al efecto. Pues, así como toda exteriorización de una fuerza natural tiene una causa pero la fuerza natural misma no la tiene, también cada acto individual de la voluntad tiene un motivo pero no así la voluntad en general: e incluso en el fondo ambas son una y la misma cosa. La voluntad, como elemento metafísico, es siempre el mojón fronterizo de toda consideración y no se puede ir más allá de ella. A partir del carácter originario e incondicionado de la voluntad se entiende que el hombre ame sobre todas las cosas una existencia llena de necesidad, penalidades, dolor, miedo, y luego también llena de aburrimiento, que, considerada y evaluada objetivamente, tendría que aborrecer; como también que tema sobre todas las cosas el fin de esa vida, que sin embargo es lo único cierto para él[5]. — Conforme a esto, con frecuencia vemos individuos que son la imagen misma de la desolación, desfigurados y doblados por la edad, la carencia y la enfermedad, implorar desde el fondo de su corazón nuestra ayuda para prolongar una existencia cuyo término tendría que parecer deseable, siempre y cuando lo determinante fuera aquí un juicio objetivo. Pero en lugar de eso, lo definitivo es la ciega voluntad que se presenta como impulso de vivir, alegría de vivir, ánimo de vivir: es lo mismo que hace crecer las plantas. Ese ánimo de vida puede compararse con una cuerda que se tendiera sobre el escenario de marionetas del mundo humano y de la que colgasen los muñecos a través de hilos invisibles, siendo soportados solo *en apariencia* por el suelo que estuviera a sus pies (el valor objetivo de la vida). Si esa cuerda cede, la marioneta desciende; si se rompe, se tiene que caer, pues el suelo la soporta solo en apariencia: es decir, el debilitamiento de aquella alegría de vivir se muestra como hipocondría,
410 *spleen*, melancolía; | su total agotamiento se presenta como tendencia al suicidio, que surge entonces por el motivo más nimio o incluso imaginado, ya que el hombre, por así decirlo, busca camorra consigo mismo para matarse, como lo hacen algunos con otros con el mismo fin; o incluso, si no hay más remedio, es impulsado al

5. Como un interesante comentario a lo dicho aquí, merece la pena ver *De civitate Dei* de san Agustín, L. XI, c. 27.

suicidio sin un motivo especial. (Pruebas de esto se encuentran en Esquirol, *Des maladies mentales*, 1838.) Y lo mismo que con la perseverancia en la vida ocurre también con su actividad y movimiento. Estos no son algo libremente elegido sino que, aunque en realidad a todos les gustaría quedarse quietos, la necesidad y el aburrimiento son las fustas que alimentan el movimiento de la peonza. Por eso el conjunto y todos los individuos llevan el sello de un estado de coacción; y cada cual, perezoso en su interior, anhela el descanso pero tiene que seguir adelante, por lo que se asemeja a su planeta, que no cae en el Sol por la simple razón de que una fuerza interior que le empuja hacia delante no se lo permite. Así, todo está en una permanente tensión y un movimiento forzado, y la actividad del mundo se desarrolla, por utilizar una expresión de Aristóteles (*De coelo* II, 13), οὐ φύσει, ἀλλὰ βίᾳ[6] (*motu, non naturali, sed violento*). Solo en apariencia son atraídos los hombres desde delante, en realidad son empujados desde atrás: no les seduce la vida sino que la necesidad les apremia. La ley de motivación es, como toda causalidad, una mera forma del fenómeno. — Sea dicho de paso, aquí se halla el origen de lo cómico, lo burlesco, lo grotesco, el lado caricaturesco de la vida: pues, empujado hacia delante contra su voluntad, cada uno se comporta como puede[7], y la confusión hace a menudo un efecto gracioso, por muy grave que sea la pena que en ella se oculta.

En todas estas consideraciones se nos pone en claro que la voluntad de vivir no es la consecuencia del conocimiento de la vida, no se trata de una *conclusio ex praemissis* ni en general es algo secundario: antes bien, es lo primero e incondicionado, la premisa de todas las premisas y precisamente por eso, aquello de lo que ha de *partir* la filosofía; pues no se presenta la voluntad de vivir como consecuencia del mundo, sino el mundo como consecuencia de la voluntad de vivir.

| Apenas necesito hacer notar que las consideraciones con las 411
que concluimos aquí el segundo libro señalan ya acentuadamente el grave tema del libro cuarto e incluso llevarían directamente a él, si mi arquitectónica no me obligara a insertar primero, como segunda consideración del *mundo como representación*, nuestro libro tercero, con su contenido más alegre y cuya conclusión nos conduce otra vez a aquel.

6. [No por naturaleza, sino por violencia.]
7. Cf. Goethe, *Egmont* III, 2. [*N. de la T.*]

COMPLEMENTOS AL LIBRO TERCERO

Et is similis spectatori est, quod ab omni separatus spectaculum videt.

[«Y es semejante a un espectador,
Porque ve el espectáculo separado de todo.»]

Oupnekhat, vol. I, p. 304

AL LIBRO TERCERO

| Capítulo 29[1] 415

DEL CONOCIMIENTO DE LAS IDEAS

El intelecto, que hasta el momento ha sido considerado únicamente en su estado originario y natural de servidumbre de la voluntad, aparece en el libro tercero en su liberación de aquella servidumbre; pero hay que hacer notar enseguida que no se trata de una liberación duradera sino simplemente de una breve hora de descanso, una emancipación excepcional y momentánea del servicio de la voluntad. — Dado que este tema se trató ya con suficiente detenimiento en el primer volumen, solo tengo que repasar algunas consideraciones complementarias.

Así pues, como ya se explicó en el § 33, el intelecto que actúa al servicio de la voluntad, o sea, en su función natural, no conoce más que las simples *relaciones* de las cosas: en primer lugar, sus relaciones con la voluntad a la que él pertenece, mediante las cuales aquellas se convierten en motivos de esta; luego, y precisamente a efectos de la perfección de ese conocimiento, las relaciones de las cosas entre sí. Este último conocimiento tan solo tiene alguna extensión y significado en el intelecto humano; en cambio, en el animal, incluso cuando está ya considerablemente desarrollado, aparece dentro de unos límites muy estrechos. Está claro | que la captación 416
de las relaciones que tienen las cosas *entre sí* está solo *mediatamente* al servicio de la voluntad. Por eso realiza el tránsito al conocimiento puramente objetivo totalmente independiente de ella: aquella captación es científica, este conocimiento, artístico. En efecto, cuando se conciben inmediatamente muchas y variadas relaciones de un

1. Este capítulo se refiere a los §§ 30-32 del primer volumen.

objeto, a partir de ellas su esencia propia destaca de manera cada vez más clara y se va construyendo gradualmente a partir de puras relaciones, si bien ella misma es totalmente diferente de aquellas. Al mismo tiempo, en esa forma de comprensión la servidumbre del intelecto respecto de la voluntad se vuelve cada vez más mediata y reducida. Si el intelecto tiene fuerza suficiente para conseguir la supremacía y abandonar totalmente las relaciones de las cosas con la voluntad para, en lugar de ellas, captar la pura esencia objetiva de un fenómeno que se expresa a través de todas esas relaciones, entonces, junto con el servicio de la voluntad, abandona al mismo tiempo la captación de meras relaciones y de la cosa individual en cuanto tal. Entonces flota libre sin pertenecer ya a una voluntad: en la cosa individual conoce únicamente lo *esencial* y, por lo tanto, toda la *especie* de la misma; por consiguiente, tiene ahora por objeto las *ideas*, en el sentido originario y platónico que yo le doy a esa palabra de la que tan burdamente se ha abusado, a saber: las *formas* permanentes, inmutables e independientes de la existencia temporal de los seres individuales, las *species rerum* que constituyen el elemento puramente objetivo de los fenómenos. Una *idea* así concebida no es aún la esencia de las cosas en sí mismas, precisamente porque nace del conocimiento de meras relaciones; pero, en cuanto resultado de la suma de todas las relaciones, constituye el verdadero *carácter* de la cosa y así la perfecta expresión del ser que se presenta como objeto a la intuición, pero captado, no en relación con una voluntad individual, sino tal como se expresa por sí mismo determinando el conjunto de sus relaciones, que eran lo único hasta entonces conocido. La idea es la raíz de todas esas relaciones y de ese modo el *fenómeno* completo y perfecto o, como lo he expresado en el texto, la adecuada objetividad de la voluntad en ese nivel de su
417 fenómeno. Ni siquiera | la forma y el color, que en la captación intuitiva de la idea son lo inmediato, le pertenecen en el fondo sino que son simplemente el medio de su expresión; porque, considerada con exactitud, el espacio le es tan ajeno como el tiempo. En este sentido, ya el neoplatónico Olimpiodoro decía en su comentario al *Alcibíades* de Platón (Edición de Kreuzer de los escritos de Proclo y Olimpiodoro, vol. 2, p. 82): τὸ εἶδος μεταδέδωκε μὲν τῆς μορφῆς τῇ ὕλῃ· ἀμερές δὲ ὂν μετελάβεν ἐξ αὐτῆς τοῦ διαστατου[2]: es decir, la idea, en sí misma inextensa, comunica la

2. [La idea hace participar de la forma a la materia; siendo indivisible, toma de esta la divisibilidad.]

forma a la materia pero la extensión solo la toma de esta. — Así pues, como se dijo, las ideas no revelan todavía el ser en sí sino solamente el carácter objetivo de las cosas, o sea, todavía nada más que el fenómeno: y ni aun este carácter lo comprenderíamos si la esencia interna de las cosas no nos fuera conocida de otro modo, al menos de una forma confusa y por el sentimiento. En efecto, ese ser mismo no puede ser comprendido a partir de las ideas ni, en general, por medio de ningún conocimiento puramente *objetivo*; por eso seguiría siendo eternamente un secreto si no tuviéramos acceso a él desde otro lado totalmente distinto. Solo en la medida en que aquel cognoscente es al mismo individuo y así una parte de la naturaleza, le está abierto el acceso al interior de la naturaleza en su propia autoconciencia, donde aquel se manifiesta de la manera más inmediata y, como hemos descubierto, en forma de *voluntad*.

Lo que considerado como pura imagen objetiva, pura forma, y sacado del tiempo y de todas las relaciones es la *idea*, eso mismo constituye, tomado empíricamente y en el tiempo, la *especie* o *tipo*: este es, pues, el correlato empírico de la idea. La idea es propiamente eterna; el tipo, de duración infinita, aun cuando su fenómeno pueda extinguirse en un planeta. También los nombres de ambos se convierten uno en otro: ἰδέα, εἶδος, *species*, especie. La idea es *species* pero no *genus*: por eso las *species* son obra de la naturaleza, los *genera*, obra del hombre: son, en efecto, meros conceptos. Existen *species naturales*, pero solo *genera logica*. De los artefactos no hay ideas sino simples conceptos, es decir, *genera logica* cuyos subtipos son *species logica*. A lo dicho a este respecto | en el 418
volumen I, § 41, quisiera añadir que también *Aristóteles* (*Metaph*. I, 9 y XIII, 5) afirma que los platónicos no habían admitido que existieran ideas de los artefactos, οἷον οἰκία, καὶ δακτύλιος, ὧν οὔ φασιν εἶναι εἴδη[3] (*ut domus et annulus, quorum ideas dari negant*). Compárese con él el escoliasta, páginas 562 y 563 de la cuarta edición de Berlín. — Además dice *Aristóteles* en *Metaph*. XII, 3: ἀλλ' εἴπερ (*suple* εἴδη ἐστὶ) ἐπὶ τῶν φύσει· διὸ δὴ οὐ κακῶς ὁ Πλάτων ἔφη, ὅτι εἴδη ἐστὶν ὁπόσα φύσει[4] (*si quidem ideae sunt, in iis sunt, quae natura fiunt: propter quod non male Plato dixit, quod species eorum sunt, quae natura sunt*): a esto anota el escoliasta en la página 800: καὶ τοῦτο ἀρέσκει καὶ αὐτοῖς τοῖς τὰς ἰδέας θεμένοις· τῶν γὰρ ὑπὸ τέχνης γινομένων ἰδέας

3. [Como una casa y un anillo, de los cuales opinan que no hay idea.]
4. [Sino que si realmente (hay una idea), (es) de las cosas naturales; por eso Platón no dijo mal que las ideas son tantas como (las especies) de la naturaleza.]

εἶναι οὐκ ἔλεγον, ἀλλὰ τῶν ὑπὸ φύσεως[5] (*hoc etiam ipsis ideas statuentibus placet: non enim arte factorum ideas dari ajebant, sed natura procreatorum*). Por lo demás, la teoría de las ideas procede originariamente de Pitágoras, si no queremos desconfiar de la información de Plutarco en el libro *De placitis philosophorum* I, 3.

El individuo tiene su raíz en la especie; el tiempo, en la eternidad: y así como cada individuo lo es solo en la medida en que lleva en sí mismo la esencia de su especie, también tiene duración únicamente en la medida en que existe también en la eternidad. En el libro siguiente se dedica un capítulo especial a la vida de la especie.

En el § 49 del primer volumen he resaltado suficientemente la *diferencia* entre la idea y el concepto. Su *semejanza*, en cambio, se basa en lo siguiente. La unidad originaria y esencial de una idea se dispersa en la pluralidad de las cosas individuales, mediante la intuición sensible y cerebralmente condicionada del individuo cognoscente. Pero luego, a través de la reflexión y la razón, se restablece aquella unidad, mas solo *in abstracto*, como concepto, *universale*; ese concepto iguala a la idea en *comprensión*, pero ha adquirido una *forma* totalmente distinta y ha perdido así el carácter intuitivo y la total determinación. En este sentido (pero en ningún otro) se podría, en lenguaje de los escolásticos, caracterizar las ideas como
419 *universalia ante rem* y los conceptos como | *universalia post rem*: entre ambos se encuentran las cosas individuales que también el animal conoce. — Ciertamente, el realismo de los escolásticos ha nacido de confundir las ideas platónicas a las que, por ser al mismo tiempo especies, se les puede atribuir un ser objetivo y real, con los meros conceptos, a los que los realistas quisieron adjudicar la misma realidad, provocando así la triunfante oposición del nominalismo.

5. [Y eso mismo satisface a los que admiten las ideas; pues decían que no hay ideas de las cosas producidas por la técnica sino por la naturaleza.]

Capítulo 30[1]

DEL PURO SUJETO DEL CONOCIMIENTO

Para captar una idea, para que esta aparezca en nuestra conciencia, es preciso que se produzca en nosotros un cambio que podemos calificar de acto de autonegación; pues consiste en que el conocimiento se desprende totalmente de la propia voluntad, perdiendo completamente de vista la costosa prenda que se le ha confiado, y considera las cosas como si no le pudieran interesar en absoluto a la voluntad. Porque solo de ese modo se convierte el conocimiento en un puro espejo de la esencia objetiva de las cosas. Toda auténtica obra de arte tiene que basarse en un conocimiento de esa condición como su origen. El cambio que para él se precisa en el sujeto, precisamente por consistir en la eliminación de todo querer, no puede proceder de la voluntad, así que no puede ser un acto voluntario, es decir, depender de nuestro arbitrio. Antes bien, surge únicamente de una preponderancia temporal del intelecto sobre la voluntad o, considerada fisiológicamente, de una fuerte excitación de la actividad cerebral intuitiva sin que haya ninguna en las inclinaciones o los afectos. A fin de explicar esto con más exactitud, recuerdo que nuestra conciencia tiene dos lados: por una parte, es conciencia del *propio yo* que es la *voluntad*; por otra, conciencia de *otras cosas* y, en cuanto tal, | primariamente conocimiento *intuitivo* del mundo externo, captación de los objetos. Cuanto más destaca uno de los dos lados de la conciencia total, más cede el otro. En consecuencia, la conciencia de *otras cosas*, es decir, el conocimiento 420

1. Este capítulo se refiere a los § 33 y 34 del primer volumen.

intuitivo, es tanto más perfecto, es decir, tanto más objetivo, cuanto menos conscientes somos de nuestro propio yo. Aquí se produce realmente un antagonismo. Cuanto más conscientes somos del objeto, menos del sujeto: en cambio, cuanto más ocupa este la conciencia, más débil e imperfecta es nuestra intuición del mundo externo. El estado requerido para la pura objetividad de la intuición tiene sus condiciones permanentes en la perfección del cerebro y, en general, en la índole fisiológica favorable a su actividad; y, por otro lado, posee condiciones pasajeras, por cuanto es favorecido por todo lo que incremente la tensión y receptividad del sistema nervioso cerebral, pero sin excitar pasión alguna. No pensemos aquí en las bebidas espirituosas o el opio sino, antes bien, en una noche en la que se ha dormido tranquilo, un baño frío y todo lo que procura a la actividad cerebral una preponderancia natural, calmando la circulación sanguínea y las pasiones. Son preferentemente esos medios naturales de fomentar la actividad nerviosa cerebral los que, desde luego tanto mejor cuanto más desarrollado y enérgico es el cerebro, provocan que el objeto se desvincule cada vez más del sujeto; y finalmente dan lugar a aquel estado de la pura objetividad de la intuición que por sí mismo elimina la voluntad de la conciencia y en el cual vemos ante nosotros todas las cosas con una elevada claridad y distinción; de modo que casi sabemos solo *de ellas* y casi no *de nosotros*; así que nuestra conciencia total no es apenas nada más que el medio por el que el objeto intuido irrumpe en el mundo como representación. Al puro conocimiento desinteresado se llega, pues, en la medida en que la conciencia de otras cosas se potencia tanto que desaparece la conciencia del propio yo. Pues solo captamos el mundo de manera puramente objetiva cuando dejamos de saber que pertenecemos a él; y todas las cosas se nos aparecen tanto más bellas cuanto más conscientes somos de ellas y menos de
421 nosotros mismos. — Y puesto que todo sufrimiento | procede de la voluntad que constituye el verdadero yo, al pasar ese lado de la conciencia a un segundo término se suprime al mismo tiempo toda posibilidad de sufrimiento, con lo que el estado de la pura objetividad de la intuición produce una total felicidad; por eso he demostrado que él es uno de los dos componentes del placer estético. En cambio, en la medida en que la conciencia del propio yo, o sea, la subjetividad o la voluntad, vuelve a obtener la preponderancia, se le presenta también un correspondiente grado de malestar o inquietud: de malestar, en tanto que la corporeidad (el organismo, que en sí es voluntad) se hace de nuevo perceptible; de inquietud, en cuanto la voluntad, por vía mental, vuelve a llenar la

conciencia de deseos, afectos, pasiones y cuidados. Pues la voluntad, en cuanto principio de la subjetividad, es siempre lo contrario, incluso el antagonista del conocimiento. La concentración máxima de la subjetividad consiste en el *acto de voluntad* propiamente dicho, en el que tenemos la más clara conciencia de nuestro yo. Todas las demás excitaciones de la voluntad son solo preparaciones del mismo: él es a la subjetividad lo que el salto de la chispa al aparato eléctrico. — Toda sensación corporal es ya en sí excitación de la voluntad, y más a menudo de la *noluntas*[2] que de la *voluntas*. Su excitación por vía mental es la que se produce a través de los motivos: aquí la subjetividad se despierta y se pone en juego a través de la objetividad misma. Esto ocurre en cuanto un objeto ya no es captado de manera puramente objetiva, o sea, desinteresadamente, sino que mediata o inmediatamente provoca deseo o rechazo, aunque solo sea en el recuerdo: pues entonces actúa ya como motivo en el sentido más amplio de la palabra.

Hago notar aquí que el pensamiento abstracto y la lectura, que están ligados a las palabras, pertenecen también en un sentido amplio a la conciencia *de otras cosas*, es decir, a la ocupación objetiva del espíritu; pero solo mediatamente, a través de los conceptos: mas estos mismos son el producto artificial de la razón y, ya por eso, obra de la intencionalidad. Quien dirige todas las ocupaciones espirituales abstractas es también la voluntad, que les da su orientación y concentra la atención en conformidad con sus propósitos; por eso aquellas van siempre | unidas a algún esfuerzo: pero 422
este supone la actividad de la voluntad. Así pues, en este tipo de actividad espiritual no se da una perfecta objetividad de la conciencia como la que acompaña a la concepción estética, es decir, al conocimiento de las ideas, en cuanto condición suya.

Conforme a lo dicho, la pura objetividad de la intuición, en virtud de la cual no se conoce ya la cosa individual como tal sino la idea de su especie, tiene como condición que uno no sea ya consciente de sí mismo sino únicamente del objeto intuido, y que así la propia conciencia solo quede como soporte de la existencia objetiva de aquel objeto. Lo que dificulta ese estado y lo hace infrecuente es el hecho de que, por así decirlo, el accidente (el intelecto) domine y anule la sustancia (la voluntad) aunque solo sea por un breve lapso de tiempo. Aquí yace su analogía e incluso su afinidad con la negación de la voluntad expuesta al final del siguiente libro. — Si bien, como se ha demostrado en el libro anterior, el conocimiento

2. De *nolo*, «no querer». [*N. de la T.*]

brota de la voluntad y tiene su raíz en el fenómeno de esta, el organismo, y así es contaminado por ella como la llama por el material inflamable y el humo. A eso se debe que solo podamos captar la esencia objetiva de las cosas, la *idea* que se manifiesta en ellas, cuando no tenemos ningún interés en ellas porque no están en relación alguna con nuestra voluntad. Y de ahí resulta a su vez que las ideas de los seres nos hablan más fácilmente desde la obra de arte que desde la realidad. Pues lo que vemos únicamente en la pintura o en la poesía no tiene posibilidad alguna de estar en relación con nuestra voluntad, ya que en sí mismo existe solo para el *conocimiento* y solo a él se dirige inmediatamente. En cambio, la captación de las ideas a partir de la *realidad* supone en cierta medida hacer abstracción de la propia voluntad, elevarse por encima de sus intereses, lo cual requiere un especial ímpetu del intelecto. Un ímpetu así en un grado elevado y de alguna duración es propio exclusivamente del genio, que consiste precisamente en la existencia de una capacidad cognoscitiva mayor que la necesaria para el servicio de una voluntad individual, exceso ese que queda
423 libre y entonces | capta el mundo sin referencia a la voluntad. Así pues, el que la *obra de arte* facilite tanto la captación de ideas en la que consiste el placer estético no se debe solo a que el arte presente las cosas de forma más clara y caracterizada al resaltar lo esencial y eliminar lo accidental; también es debido a que el total acallamiento de la voluntad que se precisa para la captación puramente objetiva de la esencia de las cosas se logra con la mayor seguridad si el objeto intuido no se halla en el ámbito de las cosas que pueden tener relación con la voluntad, puesto que no es real sino una simple imagen. Y eso no vale solamente de las obras de las artes plásticas sino también de la poesía: también su efecto está condicionado por la captación desinteresada, involuntaria, y así puramente objetiva. Ella es precisamente la que permite que un objeto intuido se muestre *pictórico* y un acontecimiento de la vida real, *poético*; pues solo ella extiende sobre los objetos de la realidad aquel mágico resplandor que en los objetos intuidos sensorialmente se denomina lo pictórico y en los intuidos en la fantasía, lo poético. Cuando los poetas cantan la clara mañana, la bella tarde, la serena noche de luna y otras cosas semejantes, el verdadero objeto de su exaltación es, sin que ellos lo sepan, el sujeto puro del conocimiento, que es suscitado por aquellas bellezas naturales y con cuya aparición la voluntad desaparece de la conciencia; y con ello aparece aquel descanso del corazón que no se puede alcanzar de otro modo en el mundo. ¿Cómo podría si no ejercer, por ejemplo, el verso

Nox erat, et coelo fulgebat luna sereno,
Inter minora sidera[3]

un efecto tan bienhechor y hasta mágico sobre nosotros? Además, la novedad y la total rareza del objeto favorecen esa captación desinteresada y puramente objetiva del mismo, lo cual explica que en el extranjero o el viajero ejerzan un efecto pictórico o poético objetos que no son capaces de producirlo en el nativo: así, por ejemplo, la visión de una ciudad totalmente extraña les hace a aquellos una impresión particularmente agradable que en modo alguno produce en sus habitantes: | pues se debe a que aquellos, al 424
estar al margen de toda relación con la ciudad y sus habitantes, la intuyen de forma puramente objetiva. En eso se basa en parte el placer de viajar. Y también ahí parece hallarse la razón de que se intente incrementar el efecto de las obras narrativas o dramáticas ubicando la escena en tiempos y países lejanos: en Alemania se traslada a Italia y España; en Italia, a Alemania, Polonia e incluso Holanda. — Mas si la captación intuitiva totalmente objetiva y depurada de todo querer es condición del *disfrute* de los objetos estéticos, tanto más lo es de su *producción*. Toda buena pintura, todo poema auténtico, llevan el sello del estado de ánimo descrito. Pues únicamente lo que ha nacido de la intuición —de la puramente objetiva— o ha sido suscitado inmediatamente por ella contiene el germen viviente del que pueden resultar logros auténticos y originales, no solo en las artes plásticas sino también en la poesía o incluso en la filosofía. El *punctum saliens* de toda obra bella, de todo pensamiento grande o profundo, es una intuición plenamente objetiva. Pero esta se encuentra condicionada por el silencio total de la voluntad que deja al hombre como puro sujeto de conocimiento. La disposición al predominio de ese estado es precisamente el genio.

Al desaparecer la voluntad de la conciencia se suprime también la individualidad y, con ella, su sufrimiento y necesidad. Por eso he descrito el sujeto puro de conocimiento que entonces queda, como el ojo eterno del mundo que, aunque con muy diferentes grados de claridad, se asoma por todos los seres vivos sin que le afecte su nacer ni perecer; y así, en cuanto idéntico consigo mismo, siempre uno y el mismo, es el soporte del mundo de las ideas permanentes, es decir, de la adecuada objetividad de la voluntad; mientras que el

3. [«Era de noche, y en el cielo sereno brillaba la Luna / Entre pequeñas estrellas», Horacio, *Epodos*, 15, 1.]

sujeto individual, enturbiado su conocimiento por la individualidad surgida de la voluntad, solo tiene por objeto las cosas individuales y es, como ellas, perecedero. — En el sentido aquí indicado, se puede atribuir a cada ser una doble existencia. En cuanto voluntad y, por tanto, como individuo, es solo uno y exclusivamente ese uno, lo que
425 | le da trabajo y sufrimiento en abundancia. En cuanto representante puramente objetivo, es el sujeto puro de conocimiento, en cuya sola conciencia tiene el mundo objetivo su existencia: en cuanto tal, él es *todas las cosas* en la medida en que las intuye, y en él la existencia de estas carece de carga y fatiga. Esa existencia es, en efecto, *su* propia existencia en cuanto existe *en su* representación, pero ahí carece de voluntad. Mas en cuanto es voluntad, no existe en él. El placer se da para cada uno en el estado en que es todas las cosas; el dolor, allá donde es exclusivamente uno. — Todo estado, todo hombre, toda escena de la vida, necesitan solo ser captados objetivamente y convertidos en objeto de una descripción, sea en pincel o en palabras, para aparecer interesantes, amables, envidiables: — pero cuando nos mezclamos en ellos, cuando uno es eso mismo, — entonces (se dice a menudo), que lo aguante el diablo. Por eso dijo *Goethe*:

Lo que en la vida nos enoja,
Lo disfrutamos en un cuadro[4].

En mis años jóvenes tuve una época en la que constantemente me esforzaba por verme a mí y mi actuar desde fuera y describirme a mí mismo; probablemente para hacérmelo soportable.

Ya que nunca he llegado a discutir el análisis aquí desarrollado, quisiera añadir algunas aclaraciones psicológicas sobre el mismo.

Por lo regular, al intuir inmediatamente el mundo y la vida consideramos las cosas solo en sus relaciones, por consiguiente según su esencia y existencia relativas y no absolutas. Por ejemplo, contemplaremos casas, barcos, máquinas y cosas por el estilo pensando en su finalidad y en su adecuación a ella; a los hombres, pensando en su relación con nosotros, si la tienen; y después, pensando en sus relaciones recíprocas, sea en su obrar y actividad presentes o en su posición y oficio, juzgando acaso su capacidad para ellos. Podemos proseguir más o menos con ese examen de las relaciones hasta el miembro más remoto de la cadena: con ello la consideración ganará
426 en exactitud y extensión, pero su cualidad y tipo siguen siendo | los

4. [Lema de *Parabolisch*.]

mismos. Es la consideración de las cosas en sus relaciones o incluso *a través* de ellas, o sea, según el principio de razón. Todos se dedican la mayoría de las veces y por lo regular a este tipo de consideración: creo, incluso, que la mayoría de los hombres no son capaces de otra. — Pero excepcionalmente ocurre que experimentamos un momentáneo incremento de la intensidad de nuestra inteligencia intuitiva: así vemos enseguida las cosas con ojos totalmente distintos, pues no las captamos ya según sus relaciones sino conforme a lo que son en y por sí mismas, y de repente percibimos, además de su existencia relativa, también la absoluta. Entonces cada individuo representa a su especie: y por lo tanto, captamos entonces la universalidad de la esencia. Lo que conocemos de esa forma son las *ideas* de las cosas: pero desde ellas habla una sabiduría superior a aquella que solo sabe de meras relaciones. También nosotros mismos hemos salido de las relaciones y nos hemos convertido en el puro sujeto del conocer. — Mas los que producen excepcionalmente ese estado han de ser procesos fisiológicos internos que purifican e incrementan la actividad cerebral, hasta el punto de que se produce en ella una marea viva. La condición externa es que permanezcamos del todo ajenos a la escena que vamos a contemplar y separados de ella, y que no nos mezclemos activamente en ella.

A fin de comprender que una captación puramente objetiva y correcta de las cosas solo es posible cuando las examinamos sin ningún interés personal, o sea, bajo un total silencio de la voluntad, pensemos en cómo enturbia y falsea el conocimiento todo afecto o pasión; y que incluso la inclinación o el rechazo desfiguran, tiñen y deforman, no ya el juicio sino la intuición originaria de las cosas. Recordemos cómo, cuando estamos contentos por un logro afortunado, el mundo entero adquiere enseguida un tinte luminoso y una forma sonriente; en cambio, parece sombrío y turbio cuando la aflicción nos oprime; y luego, cómo hasta una cosa inerte, que sin embargo ha de convertirse en el instrumento de algún suceso que abominamos, parece tener una fisonomía monstruosa: por ejemplo, el patíbulo o la fortaleza | a donde vamos a ser conducidos, el 427
instrumental del cirujano, el coche en el que viaja la amada, etc.; incluso cifras, letras y lacres nos pueden mirar con terrible sarcasmo y actuar en nosotros como monstruos espantosos. En cambio, los instrumentos para satisfacer nuestros deseos parecen enseguida agradables y amables, por ejemplo, la vieja encorvada con la carta de amor, el judío con el luis de oro, la escala de cuerda para escapar, etc. Así como aquí, en el caso de un rechazo o amor decididos, el falseamiento de la representación por la voluntad es innegable,

también se da en menor grado en cada objeto que tenga cualquier remota relación con nuestra voluntad, es decir, con nuestra inclinación o rechazo. Solo cuando la voluntad y sus intereses han desalojado la conciencia, cuando el intelecto sigue libre sus propias leyes reproduciendo el mundo objetivo como sujeto puro y, pese a no estar espoleado por la voluntad, se halla por propio impulso en estado de máxima tensión y actividad, solo entonces destacan el color y la forma de las cosas en su verdadero y completo significado: solamente de una captación así pueden nacer las auténticas obras de arte, cuyo valor permanente y aprobación siempre renovada se deben precisamente a que no representan más que lo puramente objetivo, que es lo que está en la base de las distintas intuiciones subjetivas, y por ello desfiguradas, como el elemento común a todas y el único consistente, y es también lo que se trasluce como tema común de todas aquellas variaciones subjetivas. Pues, ciertamente, la naturaleza que se extiende ante nuestros ojos se presenta de formas muy distintas en las diferentes cabezas: y tal como cada uno la ve, únicamente así puede reproducirla, sea con el pincel, con el cincel, con las palabras o con los gestos sobre el escenario. Solo la objetividad capacita para ser artista: pero esta no es posible más que si el intelecto se libera de su raíz, la voluntad, y aun así actúa con suma energía.

Al joven, cuyo intelecto intuitivo actúa aún con una fresca energía, la naturaleza se le presenta a menudo con una completa objetividad y por ello con perfecta belleza. Pero el placer de esa visión lo perturba a veces la entristecedora reflexión de que los objetos que tan bellos se le presentan no tienen una relación
428 personal con él | en virtud de la cual pudiera interesarse y alegrarse en ellos: en efecto, él espera que su vida tenga la forma de una interesante novela. «Tras aquella roca prominente tendría que aguardar el grupo de mis amigos montados a caballo, —en aquella cascada, descansar la amada, — en ese edificio bellamente iluminado, estar su vivienda, y cada ventana que trepo ser la suya: — ¡Pero este bello mundo me resulta aburrido!», etc. Semejantes exaltaciones melancólicas de juventud buscan en realidad algo que se contradice directamente consigo mismo. Pues la belleza con la que se presentan aquellos objetos se basa precisamente en la pura objetividad, es decir, en el desinterés de su intuición, y desaparecería inmediatamente con la referencia a la propia voluntad que el joven echa dolorosamente de menos; y entonces no existiría tampoco todo el encanto que ahora le proporciona un placer, aunque mezclado con dolor. — Por lo demás, lo mismo vale de toda edad y

relación: la belleza de los objetos de un paisaje, que ahora nos encanta, desaparecería si estuviéramos en una relación personal con ellos de la que fuéramos siempre conscientes. Todo es bello mientras no va con nosotros. (No hablamos aquí de la pasión amorosa sino del placer estético.) La vida no es *nunca* bella, solo lo son las imágenes de la vida en el espejo del arte o la poesía que la transfigura; sobre todo en la juventud, cuando todavía no la conocemos. Muchos jóvenes alcanzarían una gran tranquilidad si se les pudiera proporcionar esa comprensión.

¿Por qué la visión de la Luna llena actúa de forma tan beneficiosa, tranquilizadora y sublime? Porque la Luna es un objeto de la intuición pero nunca del querer:

> Las estrellas no las deseamos,
> Nos contentamos con su esplendor — G.[5]

Además, la Luna es *sublime*, es decir, nos provoca un ánimo sublime porque, sin relación alguna con nosotros, eternamente ajena a la actividad terrenal, atrae hacia ella y lo ve todo, pero no toma parte en nada. Por eso, al mirarla, la voluntad con su necesidad perpetua desaparece de la conciencia dejando esta como un
puro cognoscente. Quizás eso se mezcle con el sentimiento de que | 429
compartimos esa visión con millones de seres cuya individualidad se extingue en ella, de modo que en esa intuición somos uno; lo cual incrementa la impresión de lo sublime. Eso además se refuerza por el hecho de que la Luna ilumina sin calentar, lo que constituye con certeza la razón de que se le haya llamado casta y haya sido identificada con Diana. — Como consecuencia de esa impresión benefactora sobre nuestro ánimo, la Luna es siempre la amiga del alma, cosa que nunca será el Sol al que, como exuberante benefactor, no somos capaces de mirarle a la cara.

Como adición a lo dicho en el § 38 del primer volumen acerca del placer estético que ofrecen la luz, el reflejo y los colores, es oportuna la siguiente observación. La alegría inmediata, irreflexiva y anónima que en nosotros suscita la impresión de los colores reforzada por el brillo metálico y aún más por la transparencia —por ejemplo, en las ventanas de colores—, pero incluso todavía más por las nubes y su reflejo en la puesta de Sol, se basa en último término en que aquí se adquiere todo el interés por el conocimiento de la manera más fácil, casi físicamente necesaria, pero sin que se

5. [Goethe, *Consuelo en lágrimas*, St. 7.]

excite nuestra voluntad; de este modo entramos en el estado de conocimiento puro, si bien este consiste principalmente en una mera sensación de la afección de la retina que sin embargo, al estar del todo libre de dolor o placer, no incluye ninguna excitación directa de la voluntad, así que pertenece al conocimiento puro.

Capítulo 31[1]

SOBRE EL GENIO

La capacidad preponderante para la forma de conocimiento descrita en los dos capítulos precedentes y de la que nacen todas las obras auténticas del arte, la poesía y hasta la filosofía, | es propiamente lo 430
que se designa con el nombre de genio. Puesto que tiene como objeto las *ideas* (platónicas) pero estas no son captadas *in abstracto* sino *intuitivamente*, la esencia del genio ha de hallarse en la perfección y energía del conocimiento *intuitivo*. En conformidad con esto, vemos caracterizar como las obras más claras del genio aquellas que parten de la intuición y a la intuición se dirigen, o sea, las artes plásticas y después la poesía, que mediatiza su intuición por la fantasía. — Ya aquí es perceptible la diferencia entre el genio y el simple talento, que es un privilegio que se halla más en la superior habilidad y agudeza del conocimiento discursivo que del intuitivo. Quien está dotado de él piensa más veloz y correctamente que los demás; el genio, en cambio, intuye un mundo distinto que todos ellos, aunque solo debido a que penetra más hondo en el que también ellos tienen ante sí, porque se presenta con mayor objetividad, pureza y claridad en su cabeza.

El intelecto está destinado a ser el simple medio de los motivos: en consecuencia, en su origen no capta de las cosas más que sus relaciones con la voluntad, las directas, las indirectas, las posibles. En el caso de los animales, en que se limita totalmente a las directas, es donde eso resulta más evidente: lo que no tiene relación con su voluntad no existe para ellos. Por eso vemos a veces con asombro

1. Este capítulo se refiere al § 36 del primer volumen.

que ni siquiera los animales listos notan algo que es en sí patente, por ejemplo, no manifiestan ninguna extrañeza ante cambios evidentes en nuestra persona o entorno. En el hombre normal se añaden las relaciones indirectas o incluso las posibles, cuya suma constituye la sustancia de los conocimientos útiles; pero también aquí el conocimiento se queda prendido en las *relaciones*. De ahí que en las cabezas normales no llegue a una imagen puramente objetiva de las cosas; porque su fuerza intuitiva, tan pronto como no está espoleada y puesta en movimiento por la voluntad, se fatiga enseguida y se vuelve inactiva, al no tener la suficiente energía para captar el mundo de forma puramente objetiva por su propia elastici-
431 dad y *sin finalidad*. En cambio, cuando | esto ocurre, cuando la fuerza representativa del cerebro tiene tal exceso que se presenta *sin finalidad* una imagen pura, clara y objetiva del mundo externo, imagen que es inútil para los propósitos de la voluntad y en los grados superiores la perturba y hasta puede volverse perjudicial para ella, entonces se da al menos la disposición a aquella anomalía designada con el nombre de *genio* [*Genie*], que indica que aquí parece actuar un *genio* [*Genius*] ajeno a la voluntad, es decir, al verdadero yo, que es como si viniera de fuera. Pero, hablando sin imágenes: el genio consiste en que la capacidad cognoscitiva ha recibido un desarrollo significativamente más fuerte que el necesario para el *servicio de la voluntad*, única cosa para la que ha nacido originariamente. Por eso, en sentido estricto, la fisiología podría en cierta medida contar ese exceso de la actividad cerebral y del propio cerebro entre los *monstris per excessum* que, como es sabido, clasifica junto a los *monstris per defectum* y los *per situm mutatum*[2]. El genio consiste, pues, en un exceso anormal del intelecto que solo puede encontrar su uso aplicándolo a la universalidad de la existencia, con lo que se obliga al servicio del género humano, como el intelecto normal al del individuo. Para hacer el asunto comprensible, se podría decir: si el hombre normal consta de 2/3 de voluntad y 1/3 de intelecto, el genio consta de 2/3 de intelecto y 1/3 de voluntad. Esto se podría explicar también con un ejemplo de la química: la base y el ácido de una sal neutra se distinguen porque en cada uno de los dos el radical tiene una relación con el oxígeno inversa a la del otro. En efecto, la base o el álcali lo es porque en él el radical predomina sobre el oxígeno, y el ácido lo es porque en él es el oxígeno lo predominante. Lo mismo sucede, en referencia a la voluntad y el intelecto, con el hombre normal y el genio. De ahí nace una radical diferencia entre ambos que es ya visible en todo su ser, obrar y actividad, pero que se manifiesta propiamente en sus resultados. Se podría aún añadir como diferencia el hecho de que, mientras aquella oposición total entre las sustancias químicas fundamenta la más intensa afinidad electiva | y atracción entre ellas, en 432
el género humano se suele encontrar más bien lo contrario.

2. [Monstruos por exceso, por defecto, por cambio de lugar.]

La primera manifestación provocada por ese exceso de fuerza cognoscitiva se muestra mayormente en el conocimiento más originario y esencial, esto es, el *intuitivo*, y ocasiona la reproducción del mismo en una imagen: así nacen el pintor y el escultor. En ellos, por lo tanto, el camino entre la captación genial y la producción artística es el más corto: por eso la forma en que se presenta aquí el genio y su actividad es la más sencilla y su descripción la más fácil. Mas precisamente aquí se puede mostrar la fuente de la que toman su origen todas las producciones auténticas en cada una de las artes, también en la poesía e incluso en la filosofía; si bien en estas el proceso no es tan sencillo.

Recordemos el resultado obtenido en el libro primero, según el cual toda intuición es intelectual y no meramente sensual. Si a ello añadimos el análisis que aquí desarrollamos y al mismo tiempo tenemos en cuenta que la filosofía de los siglos anteriores ha designado la facultad del conocimiento intuitivo con el nombre de «potencia del alma inferior», no encontraremos que la definición del genio de *Adelung* —que tenía que hablar el lenguaje de su tiempo— como «una notable fuerza de la potencia del alma inferior» sea tan absurda ni merecedora del ácido sarcasmo con que *Jean Paul* la cita en sus *Elementos de estética*. Por muchos méritos que tenga la mencionada obra de ese admirable hombre, tengo que observar que cuando se trata de una explicación teórica y una enseñanza en general, la exposición continuamente burlona y desarrollada a base de meras comparaciones no puede ser adecuada.

La *intuición* es aquello en lo que primeramente se abre y revela la verdadera y propia esencia de las cosas, aunque aún de forma condicionada. Todos los conceptos, todos los pensamientos, son meras abstracciones y por ello representaciones parciales nacidas de ella por simple eliminación. Todo conocimiento profundo, incluso la sabiduría propiamente dicha, tiene su raíz en la captación *intuitiva* de las cosas, tal y como se ha examinado pormenorizadamente en los Complementos al libro primero. Una captación
intuitiva | ha sido siempre el proceso generativo en el que toda obra de arte auténtica, todo pensamiento inmortal, recibieron su 433

chispa de vida. Todo pensamiento original se produce en imágenes. De *conceptos* nacen, en cambio, las obras del mero talento, los simples pensamientos racionales, las imitaciones y, en general, todo lo que está calculado para las necesidades actuales y para los contemporáneos.

Si nuestra intuición estuviera siempre ligada a la presencia real de las cosas, toda su materia se hallaría a merced del azar, que rara vez nos proporciona las cosas a su debido tiempo, rara vez las dispone adecuadamente y la mayoría de las veces nos las presenta en ejemplares muy defectuosos. Por eso se necesita la *fantasía* para completar, ordenar, pintar, fijar y repetir a discreción todas las imágenes significativas de la vida, según lo requieran los fines de un conocimiento profundo y de una obra significativa que ha de transmitirlo. A eso se debe el alto valor de la fantasía como instrumento indispensable que es del genio. Pues solo gracias a ella puede este hacerse presente cada objeto o acontecimiento en una viva imagen, conforme a las exigencias de coherencia de su pintura, poema o pensamiento, sacando así siempre alimento fresco de la fuente originaria de todo conocimiento, la intuición. Quien está dotado de fantasía es capaz, por así decirlo, de evocar espíritus que le revelan en el momento oportuno las verdades que la nuda realidad de las cosas presenta solo con debilidad y escasez, y la mayoría de las veces a destiempo. Al que carece de fantasía él es lo que el animal que se mueve libremente, o incluso que vuela, al molusco pegado a su roca, que ha de aguardar lo que el azar le lleve. Pues un individuo así no conoce sino la intuición sensorial real: hasta que llega esta, roe conceptos y abstracciones que son solamente cáscaras y envolturas, no el núcleo del conocimiento. Nunca producirá nada grande, y en todo caso será en cálculo y matemáticas. — Las obras de las artes plásticas y de la poesía, al igual que los logros de la mímica, pueden verse también como medios de suplir en lo posible la falta de fantasía en quienes carecen de ella y de facilitar su empleo en quienes la poseen.

434 | Si bien la forma cognoscitiva característica y esencial del genio es la *intuitiva*, su verdadero objeto no lo constituyen las cosas individuales sino las ideas (platónicas) que en ellas se expresan, según quedó expuesto en el análisis de su captación desarrollado en el capítulo 29. Ver siempre lo universal en lo individual constituye precisamente la característica fundamental del genio; mientras que el hombre normal no conoce en lo individual más que lo individual como tal, ya que solo como tal pertenece a la realidad, que es lo único que tiene interés para el, es decir, relaciones con su *voluntad*.

El grado en el que cada uno ve en la cosa individual simplemente eso, o bien no ya piensa, sino que percibe directamente algo más o menos universal, hasta ascender a la máxima universalidad de la especie, es la medida de su proximidad al genio. Conforme a ello, el verdadero objeto del genio es solo la esencia de las cosas en general, lo universal en ellas, la totalidad: la investigación de los fenómenos individuales constituye el dominio del talento dentro de las ciencias de lo real, cuyo objeto siguen siendo las relaciones de las cosas entre sí.

Sigue estando aquí presente lo que se mostró en detalle en el capítulo anterior: que la captación de las *ideas* tiene como condición que el cognoscente sea el *sujeto puro* del conocimiento, es decir, que la voluntad desaparezca totalmente de la conciencia. — La alegría que experimentamos con algunos poemas de *Goethe* que nos evocan la visión de un paisaje, o con las descripciones de la naturaleza que hace *Jean Paul*, se debe a que con ellos nos hacemos partícipes de la objetividad de aquellos espíritus, es decir, de la pureza con la que en ellos se ha separado y, por así decirlo, se ha liberado el mundo como representación del mundo como voluntad. — Del hecho de que la forma de conocimiento del genio está purificada de todo querer y sus relaciones, se sigue que su obra no nace de propósito o capricho alguno sino que está guiada por una necesidad instintiva. — Lo que llamamos el despertar del genio, la hora de la inspiración, el momento del entusiasmo, no es más que la liberación del intelecto cuando, suprimido transitoriamente el servicio a la voluntad, no se abandona a la inactividad | o el relaja- 435
miento sino que por un breve instante actúa completamente solo y espontáneamente. Entonces adquiere la máxima pureza y se convierte en el claro espejo del mundo: pues, totalmente separado de su origen, la voluntad, es entonces el mismo mundo como representación concentrado en *una* conciencia. En ese instante el alma genera obras inmortales. En cambio, en la reflexión intencionada el intelecto no es libre sino que la voluntad lo dirige y le prescribe su tema.

El sello de lo cotidiano, la expresión de vulgaridad que se halla impresa en la mayoría de los rostros, consiste propiamente en que en ellos se hace visible la estricta subordinación de su conocer a su querer, la firme cadena que une ambos y la consiguiente imposibilidad de captar las cosas de otro modo que en relación con la voluntad y sus fines. En cambio, la expresión del genio, que constituye el parecido de familia manifiesto en todos los que están altamente dotados, radica en que en ella se ve claramente la absolución, la manumisión del intelecto respecto del servicio de la volun-

tad y el predominio del conocer sobre el querer: y porque toda pena procede del querer y, sin embargo, el conocer es indoloro y alegre, ello da a sus frentes altas y a su mirada clara, que no están sometidas al servicio de la voluntad, aquel toque de enorme serenidad casi ultraterrena que de vez en cuando manifiesta y armoniza muy bien con la melancolía de los demás rasgos faciales, en especial de la boca; se puede caracterizar acertadamente esa relación con el *motto* de *Giordano Bruno*: *In tristitia hilaris, in hilaritate tristis*[3].

La voluntad, que es la raíz del intelecto, se opone a cualquier cosa distinta de la actividad dirigida a sus fines. De ahí que el intelecto no sea capaz de una captación profunda y puramente objetiva del mundo externo más que cuando se ha desprendido, al menos provisionalmente, de esa raíz. Mientras permanece aún ligado a ella, no es capaz de realizar ninguna actividad por sus propios medios, sino que duerme en el embotamiento siempre que la voluntad
436 (el interés) no lo despierte y lo | ponga en movimiento. Cuando eso ocurre, entonces es muy apto para conocer las relaciones de las cosas conforme al interés de la voluntad; eso es lo que hace la mente inteligente, que ha de ser una mente siempre despierta, es decir, vivamente excitada por la voluntad; pero precisamente por eso no es capaz de comprender la esencia puramente objetiva de las cosas. Pues el querer y los fines la hacen tan unilateral que solo ve en las cosas lo que se refiere a eso, mientras que lo demás en parte desaparece y en parte aparece falseado en la conciencia. Así, un viajero con miedo y con prisa verá en el Rhin y sus orillas solo una línea transversal, y en el puente sobre él, otra línea que la corta. En la mente del hombre ocupado con sus fines, el mundo parece lo mismo que un bello paisaje en el plano de un campo de batalla. Se trata aquí, desde luego, de casos extremos tomados por mor de la claridad: pero también cualquier excitación de la voluntad, por pequeña que sea, tendrá como resultado un falseamiento del conocimiento, pequeño pero siempre análogo a aquella. El mundo únicamente puede aparece en su color y forma verdaderos, en su total y correcto significado, cuando el intelecto, separado de la voluntad, flota libremente sobre los objetos sin ser estimulado por la voluntad, pero actúa con energía. Desde luego, esto se opone a la naturaleza y destino del intelecto, así que es en cierta manera antinatural y precisamente por eso absolutamente infrecuente: pero justamente

3. [«En la tristeza alegre, en la alegría triste», lema de la comedia *El candelero*.]

ahí radica la esencia del *genio*, el único en el que se da aquel estado en un alto grado y de forma sostenida, mientras que en los demás aparece solamente de forma aproximada y excepcional. — En este sentido es como interpreto el que *Jean Paul* (*Elementos de estética*, § 12) ponga la esencia del genio en el *discernimiento* [*Besonnenheit*]. En efecto, el hombre normal se halla inmerso en la vorágine y tumulto de la vida, a la que pertenece por su voluntad: su intelecto está repleto de las cosas y acontecimientos de la vida: pero no se percata de esas cosas y de la vida misma en un sentido objetivo, igual que el corredor de la Bolsa de Amsterdam oye perfectamente lo que dice su vecino pero no el zumbido total de la Bolsa, semejante al susurro del mar, que tanto asombra al observador externo. En cambio, al genio, cuyo intelecto está desprendido de la voluntad, | o 437
sea, de la persona, lo que afecta a esta no le encubre el mundo y las cosas mismas, sino que se percata claramente de ellas, las percibe en la intuición objetiva en y por sí mismas: en este sentido es *reflexivo* [*besonnen*].

Es ese *discernimiento* el que hace al pintor capaz de reproducir fielmente en el lienzo la naturaleza que tiene ante los ojos, y al poeta de evocar con exactitud el presente intuitivo por medio de conceptos abstractos, expresándolo y haciéndolo claramente consciente; como también de expresar en palabras lo que los demás simplemente sienten. — El animal vive sin discernimiento. Tiene conciencia, es decir, se conoce a sí mismo y su placer y dolor, como también los objetos que los causan. Pero su conocimiento sigue siendo subjetivo, nunca se hace objetivo: todo lo que se presenta a él le parece que se entiende por sí mismo y por eso no puede convertirse para él ni en tema (objeto de la representación) ni en problema (objeto de la meditación). Su conciencia es, pues, totalmente *inmanente*. No de la misma, pero sí de una índole parecida es la conciencia de la clase de los hombres vulgares, ya que también su percepción de las cosas y del mundo sigue siendo predominantemente subjetiva e inmanente. Ellos perciben las cosas en el mundo, pero no el mundo; su propio obrar y sufrir, pero no a sí mismos. Según aumenta la claridad de la conciencia en infinitos grados, va apareciendo cada vez más el discernimiento, llegando así gradualmente al punto de que a veces, aunque raramente y también con muy diversos grados de claridad, es como si le atravesara un relámpago en la cabeza con un «¿Qué es todo esto?» o «*¿Cómo* se ha hecho realmente esto?». La primera pregunta, cuando alcanza una claridad y una presencia sostenida, hace al filósofo y la otra, en las mismas condiciones, al poeta. Debido a esto, el elevado oficio de

ambos tiene su raíz en el discernimiento, nacido ante todo de la claridad con la que se percatan del mundo y de sí mismos, llegando así a reflexionar sobre él. Pero la totalidad del proceso se debe a que el intelecto, gracias a su preponderancia, de vez en cuando se libera de la voluntad a la que originariamente sirve.

438 | Las consideraciones sobre el genio aquí expuestas concluyen completando la exposición desarrollada en el capítulo 22 acerca de la *separación creciente entre la voluntad y el intelecto* que es perceptible en toda la serie de los seres. Dicha separación alcanza su grado máximo en el genio, en el que el intelecto llega a segregarse por completo de su raíz, la voluntad, de modo que se vuelve totalmente libre, con lo que el *mundo como representación* alcanza por primera vez su objetivación perfecta.

Añado aún algunas observaciones concernientes a la individualidad del genio. — Ya *Aristóteles* observó, según Cicerón (*Tusc.* I, 33) *omnes ingeniosos melancholicos esse*[4], lo cual, sin duda, se refiere al pasaje de los *Problemata*, 30, 1 de Aristóteles. También *Goethe* dice:

Mi ardor poético fue muy escaso
Mientras fui al encuentro del bien.
En cambio, ardió en llamas
Cuando huí de la amenaza del mal. —
La delicada poesía, como el arco iris,
Solo se alza sobre un fondo oscuro:
Por eso agrada al genio poético
El elemento de la melancolía[5].

Esto se explica porque, dado que la voluntad siempre vuelve a hacer valer su dominio originario sobre el intelecto, este, cuando las circunstancias personales son desfavorables, se aparta, en cierta medida para distraerse, y se dirige con energía tanto mayor al mundo externo, así que se hace puramente objetivo con más facilidad. Las circunstancias personales favorables actúan en sentido inverso. Pero en su conjunto y en general, la melancolía que acompaña al genio se basa en que la voluntad de vivir, cuando más claro es el intelecto que la ilumina, con mayor evidencia percibe la miseria de su estado. El ánimo sombrío que con tanta frecuencia observamos en los espíritus altamente dotados tiene su imagen

4. [Que todos los hombres geniales son melancólicos.]
5. [«Dichos en rimas», en *Proverbial.*]

sensible en el *Montblanc*, cuya cima está la mayoría de las veces envuelta en nubes: pero cuando a veces, sobre todo por la mañana temprano, el velo de nubes se rompe y el monte enrojece con la luz del Sol, desde su altura celeste por encima de las nubes se alcanza a ver *Chamonix*; entonces | es una vista que alegra hasta lo más 439
hondo el corazón de todos. Así, el genio, casi siempre melancólico, muestra también a intervalos la característica alegría antes descrita, solo en él posible y nacida de la más perfecta objetividad del espíritu, alegría que flota como un fulgor de luz en su frente alta: *in tristitia hilaris, in hilaritate tristis.*

Todos los chapuceros lo son en el fondo porque su intelecto, unido aún con demasiada firmeza a la voluntad, solo actúa bajo su acicate y permanece siempre a su servicio. Por consiguiente, no son capaces de otros fines más que los personales. Conforme a ello, cuando se trata de servir a los altos jefes con una devota deslealtad, crean malas pinturas, poemas faltos de ingenio, filosofemas superficiales, absurdos y con frecuencia interminables. Todo su obrar y su pensamiento son, pues, personales. De ahí que a lo sumo consigan apropiarse de lo exterior, accidental y discrecional de las auténticas obras de arte ajenas en la forma de un manierismo con el que, en lugar del núcleo, toman la cáscara; sin embargo, creen haberlo conseguido e incluso haber superado aquellas. Mas si el fracaso se hace notorio, algunos esperan conseguirlo al final a base de su buena voluntad. Pero es precisamente esa buena voluntad la que lo hace imposible; porque esta solo corre tras los fines personales: y con estos no puede haber seriedad alguna ni en el arte, ni en la poesía, ni en la filosofía. A aquellos se ajusta con toda propiedad el dicho: se hacen sombra a sí mismos. No tienen ni idea de que solamente un intelecto que esté separado del dominio de la voluntad y todos sus proyectos, y actúe así libremente, capacita para las producciones auténticas, porque solo él confiere la verdadera seriedad: y el que no lo comprendan es bueno para ellos; si no, se tirarían al mar. — La *buena voluntad* lo es todo en la *moral*; pero en el *arte* [*Kunst*] no es nada: aquí, como ya lo indica la palabra, únicamente vale el *poder* [*Können*]. — Todo depende en último término de dónde se encuentre la verdadera *seriedad* del hombre. Para casi todos se halla exclusivamente en el propio placer y el de los suyos; por eso están en condiciones de fomentar eso y ninguna otra cosa; porque ningún precepto, ningún esfuerzo voluntario e intencionado confiere, reemplaza o corrige el lugar de la verdadera, profunda y auténtica seriedad. Pues ella permanece siempre donde la naturaleza la ha colocado: sin ella, | en cambio, todo se hace solo 440

a medias. De ahí que, por la misma razón, los individuos geniales cuiden mal de sus propios intereses. Así como una pieza terminal de plomo devuelve siempre un cuerpo a la posición que exige el centro de gravedad determinado por ella, también la verdadera seriedad del hombre atrae la fuerza y atención del intelecto hacia *donde ella se encuentra*: todo lo demás lo hace el hombre *sin verdadera seriedad*. Por eso, solo los hombres sumamente infrecuentes y fuera de lo normal, cuya verdadera seriedad no se halla en lo personal y práctico sino en lo objetivo y teórico, están en condiciones de captar lo esencial de las cosas y del mundo, o sea, las más altas verdades, y reproducirlas de alguna forma y manera. Pues esa seriedad que recae fuera del individuo, en lo *objetivo*, es algo ajeno a la naturaleza humana, algo no natural, propiamente sobrenatural: pero solo gracias a ella es *grande* un hombre, y entonces su creación se atribuye a un *genio* distinto de él que lo posee. Para ese hombre su pintura, poesía o pensamiento es un *fin*, para los demás, un *medio*. Estos buscan *su provecho* y, por lo general, saben muy bien fomentarlo, ya que se estrechan contra sus contemporáneos, dispuestos a servir a sus necesidades y caprichos: por eso viven la mayoría de las veces en circunstancias afortunadas; aquel, con frecuencia, en condiciones miserables. Pues sacrifica su placer personal a un fin *objetivo*: no puede hacer otra cosa, porque ahí radica su seriedad. Ellos se comportan al revés: por eso son *ruines* [*klein*]; él, en cambio, es *grande*. En consecuencia, su obra es para todos los tiempos, aunque la mayoría de las veces no empieza a ser reconocida hasta la posteridad: *ellos* viven y mueren con su tiempo. En general, *grande* es solo aquel que en su actuar, sea práctico o teórico, *no busca su provecho* sino que persigue únicamente un fin *objetivo*: y lo es incluso cuando, en lo práctico, ese fin habría de ser mal entendido y hasta constituir un crimen. El *no buscarse a sí mismo ni su provecho* le hace *grande* en todas las circunstancias. *Ruin*, en cambio, es toda actividad dirigida a fines personales; porque quien así se pone en actividad se conoce y encuentra única-
441 mente en su propia y diminuta | persona. En cambio, quien es *grande* se conoce en todo y en el conjunto: no vive, como aquel, únicamente en el microcosmos sino en mayor medida en el macrocosmos. Precisamente por eso cuida del conjunto y pretende captarlo para representarlo, explicarlo o actuar prácticamente sobre él. Pues no le es ajeno; siente que es cosa suya. Debido a esa ampliación de su esfera, se le llama *grande*. En consecuencia, solo al verdadero héroe en algún sentido y al genio les conviene ese sublime predicado: dice que ellos, en contra de la naturaleza humana, no buscan su

propio provecho, no han vivido para ellos sino para todos. — Así como está claro que la mayoría *siempre* tienen que ser ruines y *nunca* pueden ser grandes, lo contrario no es posible, o sea, que uno sea en absoluto, es decir, siempre y a cada momento, grande:

> Pues de lo vulgar está hecho el hombre
> Y a la rutina le llama su nodriza[6].

Todo gran hombre tiene que ser con frecuencia un simple individuo, tener sus miras solo *en sí mismo*, y eso significa ser *ruin*. En eso se basa la acertada observación de que ningún héroe lo es ante su ayuda de cámara; pero no porque el ayuda de cámara no sepa apreciar al héroe —cosa que *Goethe* plantea en las *Afinidades electivas* (vol 2, c. 5) como una idea de Otilio—.

El genio es su propia recompensa: pues lo mejor que uno es, ha de serlo necesariamente para sí mismo. «Quien ha nacido *con* un talento, *para* un talento, encuentra en él su más bella existencia», dice *Goethe*[7]. Cuando echamos una mirada sobre un gran hombre de los tiempos pasados, no pensamos: «¡Qué feliz es, de ser admirado hoy por todos nosotros!», sino «¡Qué feliz ha tenido que ser, de disfrutar inmediatamente de un espíritu en cuyas huellas se recrean siglos enteros!». El valor no está en la fama sino en aquello por lo que se la consigue, y en la generación de hijos imperecederos está el placer. Por eso, aquellos que intentan demostrar la vacuidad de la fama póstuma, diciendo que quien la consigue no se entera de ella, son comparables a aquel que, a un hombre que en una casa mirase con envidia las conchas de ostras | en el patio de su vecino, 442
quisiera, dándoselas de sabio, demostrarle la total inutilidad de las mismas.

De la exposición de la esencia del genio ofrecida se infiere que este es antinatural, ya que consiste en que el intelecto, cuyo verdadero destino es el servicio de la voluntad, se emancipa de él para actuar por su propia cuenta. Por consiguiente, el genio es un intelecto que se ha vuelto infiel a su destino. A eso se deben los *inconvenientes* que le acompañan, a cuyo examen abrimos ahora el camino, comparando el genio con otros predominios del intelecto menos decididos.

El intelecto del hombre normal, estrechamente ligado al servicio de su voluntad y así ocupado exclusivamente en la captación de

6. [Schiller, *La muerte de Wallenstein* I, 4.]
7. [*Los años de aprendizaje de Guillermo Meister* 1, 14.]

los motivos, puede verse como el complejo de los hilos con los que se pone en movimiento cada una de esas marionetas en el teatro del mundo. De ahí nace la seca y grave seriedad de la mayoría de la gente, solo superada por la de los animales, que nunca ríen. En cambio, al genio, con su intelecto desencadenado, podríamos compararlo con uno de los hombres vivos que representa un papel entre los grandes muñecos de alambre del famoso teatro de marionetas de Milán: él sería el único de entre ellos que lo percibiría todo y que podría así abandonar por un momento el escenario para disfrutar el espectáculo desde el palco: eso es la reflexión genial. — Pero incluso el hombre inteligente y racional en extremo, al que casi se le puede llamar sabio, es muy diferente del genio porque su intelecto mantiene una dirección *práctica*, cuida de la elección de los mejores fines y medios, y por eso permanece al servicio de la voluntad y mantiene una ocupación propiamente natural. La firme seriedad práctica de la vida, que los romanos designaron como *gravitas*, supone que el intelecto *no* abandone el servicio de la voluntad para ir a errar por lo que no va con ella: por eso no admite aquella separación del intelecto y la voluntad que es condición del *genio*. La cabeza prudente o incluso eminente, apta para grandes logros en lo práctico, lo es precisamente porque los objetos excitan vivamente la
443 voluntad y son acicate para seguir investigando sin tregua | sus relaciones. Así que también su intelecto está firmemente unido a la voluntad. En cambio, ante la cabeza genial, en su concepción objetiva, el fenómeno del mundo flota como algo extraño a ella, como un objeto de la contemplación que expulsa la voluntad de la conciencia. Sobre ese punto gira la diferencia entre la capacidad para los *hechos* y para las *obras*. La última requiere objetividad y profundidad del conocimiento, cuyo supuesto es la separación total del intelecto y la voluntad: la primera, en cambio, exige aplicación del conocimiento, presencia de ánimo y decisión, para lo cual es necesario que el intelecto le procure ininterrumpidamente servicio a la voluntad. Allá donde se disuelva el vínculo entre intelecto y voluntad, el intelecto, desviado de su destino natural, abandonará el servicio de la voluntad: por ejemplo, incluso en la necesidad del momento sigue haciendo valer su emancipación y acaso no puede por menos de captar la impresión pictórica de la situación en la que un peligro presente amenaza al individuo. En cambio, el intelecto del hombre inteligente y racional está siempre en su puesto, se dirige a las circunstancias y sus exigencias: por eso, en todos los casos decidirá y ejecutará lo que sea oportuno al asunto y, en consecuencia, en modo alguno caerá en aquellas excentricidades,

deslices personales e incluso necedades a las que está expuesto el genio, cuyo intelecto no es exclusivamente el guía y guardián de su voluntad sino que, en mayor o menor medida, es requerido por lo puramente objetivo. La oposición que existe entre los dos distintos tipos de capacidades expuestas aquí en abstracto es ilustrada por *Goethe* en el contraste entre Tasso y Antonio. Precisamente la afinidad entre el genio y la locura, que con frecuencia observamos, se basa principalmente en aquella separación del intelecto y la voluntad que es esencial al genio pero también antinatural. Mas no se la puede achacar a que el genio venga acompañado de una menor intensidad de la voluntad, dado que más bien está condicionado por un carácter vehemente y apasionado: antes bien, hay que explicarla porque el que destaca en lo práctico, el hombre de acción, sólo
tiene la cantidad total | de intelecto necesario para una voluntad 444
enérgica, mientras que a la mayoría de los hombres les falta incluso eso; sin embargo, el genio consiste en un exceso de intelecto real y totalmente anómalo en relación con el que se precisa para servir a la voluntad. Por esa razón, los hombres de las obras auténticas son mil veces más infrecuentes que los hombres de acción. Es precisamente debido a su anómalo exceso por lo que el intelecto obtiene aquella clara preponderancia, se deshace de la voluntad y, olvidando su origen, actúa libremente por su propia fuerza y elasticidad; de ahí nacen las creaciones del genio.

El hecho de que el genio consista en el actuar del intelecto libre, es decir, emancipado del servicio de la voluntad, tiene como consecuencia el que sus producciones no sirvan a ningún fin útil. Se haga música, filosofía, pintura o poesía, una obra del genio no es una cosa de utilidad. Ser inútil pertenece al carácter de las obras del genio: es su carta de nobleza. Todas las restantes obras humanas existen para la conservación o el alivio de nuestra existencia; solo en estas no ocurre así: únicamente ellas existen en razón de sí mismas y, en este sentido, se las puede considerar como la flor o el rendimiento neto de la existencia. Por eso nuestro corazón queda absorbido por su disfrute: pues en él emergemos del éter terrestre de la miseria. — Análogamente, vemos además que lo bello raras veces está unido a lo útil. Los árboles altos y bellos no dan frutos: los árboles frutales son pequeños y feos mutilados. No da frutos la rosa de jardín sino la pequeña, silvestre y casi sin olor. Los edificios más bellos no son los útiles: un templo no es una vivienda. Un hombre de dotes intelectuales altas e infrecuentes obligado a dedicarse a una ocupación meramente útil, para la que sería suficiente el hombre más vulgar, se asemeja a un costoso vaso adornado con

bellas pinturas que se empleara como cacharro de cocina; y comparar a la gente útil con la gente de genio es como comparar los ladrillos con los diamantes.

Así pues, el hombre meramente práctico utiliza su intelecto para aquello a lo que la naturaleza lo destinó, a saber: para captar las
445 relaciones de las cosas, por una parte entre sí y por otra con la | voluntad del individuo cognoscente. El genio, en cambio, lo usa, en contra de su destino, para captar la esencia objetiva de las cosas. Por eso su mente no le pertenece a él sino al mundo, a cuyo esclarecimiento contribuirá en algún sentido. De ahí nacen muy diversas *desventajas* para el individuo así favorecido. Pues su intelecto mostrará en general los defectos que no suelen estar ausentes en todo instrumento que se utiliza con un fin para el que no está hecho. En primer lugar, tendrá, por así decirlo, que servir a dos señores: pues a cada ocasión se libra del servicio al que está destinado, para perseguir sus propios fines, con lo que a menudo abandona a destiempo la voluntad; con ello, el individuo así dotado se hace más o menos inservible para la vida, hasta el punto de que a veces su conducta recuerda la locura. Luego, debido a su elevada fuerza cognoscitiva, verá en las cosas más lo universal que lo particular, cuando el servicio de la voluntad requiere principalmente el conocimiento de lo individual. Pero cuando en ocasiones aquella fuerza cognoscitiva anormalmente elevada se dirija repentinamente con toda su energía a los asuntos y miserias de la voluntad, será fácil que lo capte de forma en exceso viva; todo lo verá con colores demasiado chillones, con una luz demasiado intensa y aumentado de manera descomunal, con lo que el individuo caerá en el extremo opuesto. Para explicar esto mejor, resultará útil lo siguiente: todos los grandes logros teóricos, del tipo que sean, se llevan a cabo al dirigir su autor todas las fuerzas de su espíritu a un punto hacia el que las empuja y concentra, con tanta fuerza, solidez y exclusividad que todo el resto del mundo desaparece entonces para él y su objeto ocupa toda la realidad. Precisamente esa enorme y brutal concentración, que es privilegio del genio, aparece a veces en él en relación con los objetos de la realidad y los asuntos de la vida cotidiana, que entonces, llevados hasta semejante foco, se agrandan de una manera tan monstruosa como la pulga que adquiere la estatura de un elefante en un microscopio solar. De ahí resulta que los individuos
446 altamente dotados a veces experimentan por pequeñeces | violentos afectos de los más diversos tipos e incomprensibles para los demás: pues estos les ven ponerse tristes, alegres, inquietos, temerosos, coléricos, etc., por cosas que a un hombre común no le

importarían nada. Por eso el genio carece de *moderación*, que consiste precisamente en no ver en las cosas más que lo que realmente les pertenece, en especial con respecto a nuestros posibles fines: de ahí que ningún hombre moderado pueda ser un genio. A los inconvenientes citados se añade además una excesiva sensibilidad, que lleva consigo una vida nerviosa y cerebral anormalmente incrementada, unida a la violencia y apasionamiento del querer que son condición del genio y se manifiestan físicamente como energía del latido cardíaco. A partir de ahí nace fácilmente aquella exaltación del ánimo, aquella vehemencia de los afectos y aquel rápido cambio de humor, todo ello bajo el predominio de la melancolía, que *Goethe* nos muestra en Tasso. En cambio, ¡qué racionalidad y reposada comprensión, qué cerrada visión de conjunto, qué total seguridad y equilibrada conducta nos muestra el hombre normal bien dotado, en comparación con el genio, unas veces ensimismado en sus sueños y otras, apasionadamente excitado, cuyo tormento interior es la madre de obras inmortales! — A eso se añade que el genio vive esencialmente solo. Es demasiado raro como para que pueda encontrar un semejante, y demasiado distinto de los demás como para que pueda estar en su compañía. Lo predominante en ellos es el querer, en él, el conocer. Por eso las alegrías de ellos no son las de él, ni las de él son las de ellos. Ellos son simples seres morales y tienen relaciones simplemente personales: él es al mismo tiempo un intelecto puro que, como tal, pertenece a toda la humanidad. El curso de pensamiento de un intelecto que se ha desgajado de su tierra madre, la voluntad, y sólo vuelve a ella periódicamente, se distingue en todo del que posee un intelecto normal, apegado a su raíz. Por eso, y debido al diferente paso que llevan, aquel no es apto para un pensamiento en común, es decir, para una conversación con los demás: ellos estarán tan a disgusto con él y su abrumadora superioridad como él con ellos. Así que ellos se sentirán más complacidos con sus semejantes | y él preferirá el trato con los 447
suyos, si bien por lo regular eso solo será posible a través de las obras que han dejado. Con gran acierto dice *Chamfort*: *Il y a peu de vices qui empêchent un homme d'avoir beaucoup d'amis, autant que peuvent le faire de trop grandes qualités*[8]. La mejor suerte que puede recaer en el genio es la dispensa de las ocupaciones, que no son su elemento propio, y el ocio libre para su creación. — De todo esto

8. [«Pocos vicios hay que impidan a un hombre tener muchos amigos tanto como pueden hacerlo unas cualidades demasiado grandes», *Maximes*, c. 2.]

resulta que, si bien la genialidad puede hacer feliz a quien está dotado de ella en las horas en que, a ella entregado, la disfruta sin impedimento, en modo alguno está indicada para procurarle una vida feliz, sino todo lo contrario. Eso lo confirma también la experiencia depositada en las biografías. A eso se añade además una mala relación con el exterior, ya que la mayoría de las veces el genio, en su actividad y sus logros, se halla en contradicción y lucha con su época. Los simples hombres de talento llegan siempre a su debido tiempo: pues, como son conmovidos por el espíritu de la época y suscitados por sus necesidades, solo son capaces de satisfacer estas. Por eso intervienen en la progresiva ilustración de sus contemporáneos o en el fomento gradual de una ciencia especial: a cambio reciben recompensa y aplauso. Pero sus obras no podrá ya disfrutarlas la próxima generación: tienen que ser reemplazadas por otras, que no faltarán entonces. El genio, en cambio, irrumpe en su tiempo como un cometa en las órbitas planetarias, a cuyo orden regular y perceptible es ajeno su curso totalmente excéntrico. Por consiguiente, no puede intervenir en la ilustración regular que halla en su época sino que lanza sus obras a lo lejos en el camino que está ante él (como el Emperador que se consagraba a la muerte tiraba su lanza a los pies de los enemigos), donde solo el tiempo las habrá de recoger. Su relación con los hombres de talento que culminan mientras tanto podría expresarse con las palabras del evangelista: Ὁ καιρὸς ὁ ἐμὸς οὔπω πάρεστιν· ὁ δὲ καιρὸς ὁ ὑμέτερος πάντοτέ ἐστιν ἕτοιμος[9] (Juan 7, 6). — El *talento* es capaz de lograr lo que sobrepasa la capacidad de producción, pero no de aprehensión, de los demás: por eso enseguida encuentra
448 quien lo aprecie. En cambio, | la producción del genio no solo está por encima de la capacidad de producción sino también de la capacidad de aprehensión de los otros: de ahí que estos no se percaten inmediatamente de él. El talento se parece al tirador que da en un blanco que los demás no pueden acertar; el genio, al que da en uno que los demás no son siquiera capaces de ver: estos se enteran solo de forma mediata, o sea, tarde, e incluso no lo aceptan más que de buena fe. Por eso dice Goethe en la carta de enseñanza: «La imitación no es innata; lo que se ha de imitar no se conoce fácilmente. Lo excelente es raramente descubierto y más raramente apreciado»[10]. Y *Chamfort* dice: *Il en est de la valeur des hommes comme de celle des diamans, qui, à une certaine mesure de grosseur,*

9. [Mi tiempo no ha llegado. Pero vuestro tiempo está siempre preparado.]
10. [*Los años de aprendizaje de Guillermo Meister*, 7, 9]

de pureté, de perfection, ont un prix fixe et marqué, mais qui, par-delà cette mesure, restent sans prix, et ne trouvent point d'acheteurs[11]. También *Bacon de Verulam* lo expresó: *Infimarum virtutum, apud vulgus, laus est, mediarum admiratio, supremarum sensus nullus*[12] (*De augm. sc.* VI, c. 3). Quizás alguno podría oponer: *apud vulgus*!—Con él he de recurrir a la aseveración de *Maquiavelo*: *Nel mondo non è se non volgo*[13]; también Thilo (*Sobre la gloria*) observa que cada uno suele pertenecer a la gran masa más de lo que cree. — Una consecuencia de ese reconocimiento tardío de las obras del genio es que raramente son disfrutadas por sus contemporáneos y en la frescura del colorido que les otorga la simultaneidad y el presente, sino, igual que los higos y dátiles, más bien en estado seco que fresco.

Si finalmente consideramos el genio en el aspecto somático, descubrimos que está condicionado por varias propiedades anatómicas y fisiológicas que pocas veces existen aisladas en forma perfecta, y todavía menos juntas, aunque son inexorablemente precisas; de modo que se explica así por qué el genio únicamente se presenta como una excepción por completo aislada y casi portentosa. La condición fundamental es un anómalo predominio de la sensibilidad sobre la irritabilidad y la | capacidad reproductora y, 449
por cierto, lo que dificulta la cosa, en un cuerpo masculino. (Las mujeres pueden tener un talento significativo pero no genio: pues siguen siendo siempre subjetivas.) Igualmente, el sistema cerebral tiene que estar netamente separado del ganglionar con un aislamiento perfecto, de modo que esté en una completa contraposición con él, con lo que el cerebro desarrolla su vida parasitaria en el organismo de forma decidida, separada, enérgica e independiente. Desde luego, es fácil que el cerebro ejerza una influencia hostil sobre el resto del organismo debido a su elevada vitalidad y su actividad sin pausa, y que lo agote tempranamente si él mismo no tiene una enérgica fuerza vital y no está bien constituido: también esto último pertenece a las condiciones. Entre ellas se encuentra incluso un buen estómago, debido al especial consenso de este órgano con el cere-

11. [«Con el valor de los hombres ocurre como con el de los diamantes, que hasta una cierta medida de tamaño, de pureza, de perfección, tienen un precio fijo y marcado pero, más allá de esa medida, no tienen precio ni encuentran comprador», *Maximes*, c. 1.]
12. [«Las virtudes ínfimas reciben alabanza entre el pueblo, las intermedias, admiración, las más altas, ningún tipo de comprensión», *De dignitate et augmentis scientiarum* VI, 3.]
13. «No hay nada en el mundo sino vulgo.» [*El príncipe*, c. XVIII].

bro. Pero lo principal es que el cerebro tenga un desarrollo y tamaño inusuales, y que sea especialmente ancho y alto: en cambio, la profundidad será inferior y el cerebro será anormalmente grande en proporción al cerebelo. De su forma en el conjunto y en sus partes dependen, sin duda, muchas cosas: pero nuestros conocimientos no alcanzan aún a determinarlo, si bien reconocemos fácilmente la forma craneal que anuncia una inteligencia noble y elevada. La textura de la masa cerebral tiene que ser de una manifiesta finura y perfección, y estar compuesta de la sustancia nerviosa más pura, selecta, delicada y excitable: ciertamente, también la relación cuantitativa entre la sustancia blanca y la gris tiene un decisivo influjo, que en todo caso no somos capaces aún de explicar. Entretanto, el informe de la autopsia de Lord *Byron*[14] dice que en él la sustancia blanca tenía una proporción inusualmente alta con la sustancia gris, y también que su cerebro pesaba 6 libras. El cerebro de *Cuvier* pesaba 5 libras: el peso normal es de 3 libras. — En contraste con el enorme cerebro, la médula espinal y los nervios tienen que ser inusualmente delgados. Un cráneo bien abovedado, alto y ancho, con una masa ósea delgada, ha de proteger el cerebro sin oprimirlo. Toda esa índole del cerebro y el sistema nervioso es
450 herencia | de la madre; a ello volveremos en el libro siguiente. Pero es del todo insuficiente para suscitar el fenómeno del genio si no se le añade, como herencia del padre, un temperamento vital y apasionado que se presenta somáticamente como una inusual energía del corazón y, por consiguiente, de la circulación sanguínea, sobre todo en dirección a la cabeza. Pues a través de ella, en primer lugar aumenta la turgencia propia del cerebro, debido a la cual este oprime sus paredes, y de ahí que fluya por cualquier orificio producido por una lesión: en segundo lugar, a través de la fuerza del corazón el cerebro recibe aquel movimiento, todavía distinto del de expansión y compresión que acompaña a cada respiración, que consiste en una sacudida de toda su masa a cada latido de las cuatro arterias cerebrales, y cuya energía ha de corresponderse con la cantidad de masa aquí incrementada; pues ese movimiento es en general una condición indispensable de su actividad. Esa es justamente la razón de que una pequeña estatura y en especial un cuello corto sean favorables, ya que por un camino más corto la sangre llega al cerebro con más energía: de ahí que los grandes espíritus raras veces sean de gran envergadura. Sin embargo, aquella brevedad del camino no es indispensable: por ejemplo, *Goethe* era un

14. En *Medwin's Conversations of L. Byron*, p. 333.

hombre de más que mediana estatura. Pero cuando falta la condición total referente a la circulación sanguínea y procedente del padre, la índole favorable del cerebro procedente de la madre dará lugar a lo sumo a un talento, un fino entendimiento sustentado entonces en un temperamento flemático: pero un genio flemático es imposible. A partir de esa condición del genio heredada del padre se explican muchos de sus defectos temperamentales antes descritos. Pero cuando esta condición se da sin la primera, o sea, con un cerebro vulgar o mal constituido, da lugar a la vivacidad sin espíritu, al calor sin luz, y produce cabezas alocadas, hombres de una insoportable inquietud y petulancia. El que de dos hermanos solo uno posea el genio y, la mayoría de las veces, el mayor, como es el caso de *Kant*, se explica porque solo al engendrarlo *a él* se hallaba el padre en la edad de la fuerza y el apasionamiento; si bien también la otra condición, procedente de la madre, puede haberse aminorado por circunstancias desfavorables.

| Aún he de añadir aquí alguna observación particular sobre el 451
carácter *infantil* del genio, es decir, sobre una cierta analogía que se da entre el genio y la infancia. — En efecto, en la niñez, como en el genio, el sistema nervioso y cerebral tiene un claro predominio, pues su desarrollo se adelanta mucho al del resto del organismo; de modo que ya en el séptimo año el cerebro ha alcanzado todo su volumen y masa. Ya *Bichat* dice: *Dans l'enfance le systême nerveux, comparé au musculaire, est proportionnellement plus considérable que dans tous les âges suivants, tandis que, par la suite, la pluspárt des autres systêmes prédominent sur celui-ci. On sait que, pour bien voir les nerfs, on choisit toujours les enfants*[15] (*De la vie et de la mort*, art. 8, § 6). En cambio, el que más tarde comienza a desarrollarse es el sistema genital, y solo al llegar la madurez adquieren toda su fuerza la irritabilidad, la reproducción y la función genital, que entonces, por lo regular, poseen el predominio sobre la función cerebral. Por eso se explica que los niños sean en general tan listos, razonables, ávidos de saber y fáciles de instruir, y que incluso en conjunto estén más dispuestos y sean más aptos que los adultos para todas las ocupaciones teóricas: en efecto, como consecuencia de aquel curso del desarrollo, tienen más intelecto que voluntad, es decir, que inclinación, deseo, pasión. Pues el intelecto es idéntico al

15. [En la infancia el sistema nervioso, comparado con el muscular, tiene una proporción más considerable que en todas las edades ulteriores, mientras que después la mayoría de los restantes sistemas predominan sobre él. Es sabido que para examinar bien los nervios se elige siempre a los niños.]

cerebro, igual que el sistema genital lo es al más violento de los deseos: por eso lo he denominado el foco de la voluntad. Precisamente porque la infernal actividad de ese sistema todavía dormita mientras que la del cerebro está ya en total pujanza, la niñez es la época de la inocencia y la felicidad, el paraíso de la vida, el Edén perdido sobre el que volvemos la vista con nostalgia durante todo el resto de nuestra vida. Pero la base de aquella felicidad es que en la infancia toda nuestra existencia consiste más en conocer que en querer; estado que además es apoyado desde fuera por la novedad de todos los objetos. Por eso en la aurora de la vida el mundo se nos presenta tan fresco, con un resplandor tan mágico, y tan atractivo. Los pequeños anhelos, las fluctuantes inclinaciones y las nimias
452 inquietudes de la infancia son | solamente un débil contrapeso frente a aquel predominio de la actividad cognoscitiva. Con todo lo dicho se explica la inocente y clara mirada de los niños, en la que nos recreamos y que a veces alcanza en casos particulares la expresión sublime y contemplativa con la que *Rafael* glorificó sus cabezas de ángeles. En consecuencia, las fuerzas espirituales se desarrollan mucho antes que las necesidades a cuyo servicio están destinadas: y aquí, como en todo, la naturaleza procede conforme a fines. Pues en esa época de predominio de la inteligencia el hombre acumula un gran acopio de conocimientos para las futuras necesidades que de momento le son todavía ajenas. Por eso su intelecto está incesantemente en acción, capta ávido todos los fenómenos, medita sobre ellos y los almacena cuidadosamente para el tiempo venidero, — igual que la abeja, que acumula mucha más miel de la que puede consumir, presintiendo las necesidades futuras. Ciertamente, lo que el hombre adquiere de comprensión y conocimiento hasta la llegada de la pubertad es, tomado en conjunto, más de lo que aprende después, por muy erudito que sea: pues es el fundamento de todos los conocimientos humanos. — Hasta la misma época prevalece en el cuerpo del niño la plasticidad, cuyas fuerzas más tarde, tras haber concluido su obra, pasan al sistema genital mediante una metástasis; así, con la pubertad aparece el impulso sexual y entonces la voluntad adquiere progresivamente la preponderancia. Entonces a la niñez, prioritariamente teórica y ávida de aprender, sigue la inquieta juventud, a veces borrascosa y a veces melancólica, que después deriva en la enérgica y seria edad adulta. Es precisamente porque en el niño falta aquel pernicioso impulso sexual por lo que su querer es tan moderado y está tan subordinado al conocimiento; de ahí nace aquel carácter de inocencia, inteligencia y racionalidad que es característico de la niñez. — Apenas necesito concretar en qué se basa la

semejanza de la infancia con el genio: en el exceso de fuerza cognoscitiva frente a las necesidades de la voluntad y en el predominio de la actividad meramente cognoscitiva que de ahí surge. En realidad todo niño es en cierta medida un genio y todo genio es en cierta medida un niño. La afinidad entre ambos se muestra ante todo en la ingenuidad y la sublime candidez que constituyen un rasgo fundamental del auténtico | genio: también se pone de mani- 453
fiesto en algunos otros rasgos; de modo que al carácter del genio pertenece una cierta puerilidad. En los informes de *Riemer* sobre *Goethe* (vol. I, p. 184) se menciona que Herder y otros decían de Goethe en tono de censura que había sido siempre un niño grande: ciertamente, lo dijeron con razón, pero sin ella lo censuraron. También de *Mozart* se ha dicho que siguió siendo un niño toda su vida (Nissen, *Biografía de Mozart*, pp. 2 y 529). La necrológica de Schlichtegroll (de 1791, vol. II, p. 109) dice: «En el arte pronto se hizo un hombre; pero en todos los demás respectos siguió siendo siempre un niño». Todo genio es un niño grande porque contempla el mundo como algo ajeno, como un espectáculo y, por tanto, con un interés puramente objetivo. Conforme a ello, no tiene, al igual que el niño, aquella árida seriedad del hombre común que, incapaz de más interés que el subjetivo, siempre ve en las cosas meros motivos para su obrar. Quien a lo largo de su vida no sigue siendo en cierta medida un niño grande, sino que se convierte en un hombre serio, sobrio, grave y racional, puede ser un útil y eficiente ciudadano de este mundo; pero nunca un genio. De hecho, el genio lo es porque aquella preponderancia del sistema sensible y la actividad cognoscitiva, que es natural en la niñez, en él se mantiene de manera anómala a lo largo de toda la vida, y así se convierte en algo perenne. Una huella de eso se prolonga en algunos hombres comunes hasta la juventud; de ahí que, por ejemplo, en algunos estudiantes sea incontestable la existencia de una aspiración puramente espiritual y una genial excentricidad. Pero la naturaleza vuelve a su curso: esos jóvenes se transforman en crisálida y surgen en la edad adulta como unos filisteos empedernidos de los que nos espantamos cuando después de los años los volvemos a encontrar. En el proceso aquí descrito se basa también la bella observación de Goethe: «Los niños no cumplen lo que prometen; los jóvenes, raras veces, y cuando cumplen con su palabra el mundo no la cumple con ellos» (*Afinidades electivas,* tomo I, c. 10): ese mundo, en efecto, que coloca aquellas coronas que irguió para el mérito sobre aquellos que se convierten en instrumento de sus viles propósitos o que saben engañarle. — Conforme a lo dicho, | igual que hay una belleza 454

juvenil que casi todos poseen alguna vez (*beauté du diable*), existe también una intelectualidad juvenil: un cierto ser espiritual tendente y apto para captar, comprender y aprender, ser que todos poseemos en la infancia, algunos todavía en la juventud, pero que después se pierde como aquella belleza. Solo en muy pocos, los elegidos, dura la una como la otra a lo largo de la vida, de modo que hasta en la edad avanzada es visible una huella de las mismas: esos son los hombres verdaderamente bellos, los verdaderamente geniales.

La mencionada supremacía del sistema nervioso cerebral y de la inteligencia en la niñez, junto con su decadencia en la edad madura, reciben un esclarecimiento y una confirmación especiales en el hecho de que en la especie animal más cercana al hombre, el mono, se da la misma relación en un grado manifiesto. Poco a poco se ha ido teniendo certeza de que el inteligente orangután es un pongo joven que, cuando va madurando, pierde el gran parecido de su rostro con el del hombre y al mismo tiempo su asombrosa inteligencia; pues la parte inferior de la cara, más animal, se agranda, haciéndose así la frente más pequeña; las grandes protuberancias que sostienen la musculatura dan al cráneo una forma bestial, la actividad del sistema nervioso disminuye y en su lugar se desarrolla una extraordinaria fuerza muscular que, suficiente para su conservación, hace superflua una gran inteligencia. De especial importancia es lo que a este respecto dice *Friedrich Cuvier* y comenta *Flourens* en su recensión de la *Histoire naturelle* del primero; dicha recensión se encuentra en el número de septiembre del *Journal des Savans* de 1839, y ha sido también impresa con algunos añadidos bajo el título: *Résumé analytique des observations de Fr. Cuvier sur l'instinct et l'intelligence des animaux, p. Flourens,* 1841. Ahí, en la página 50, se dice: *L'intelligence de l'orang-outang, cette intelligence si développée, et développée de si bonne heure, décroit avec l'âge. L'orang-outang, lorsqu'il est jeune, nous étonne par sa pénétration, par sa ruse, par son adresse; l'orang-outang, devenu adulte, n'est plus qu'un animal grossier, brutal, intraitable. Et il en est de tous les*
455 *singes comme | de l'orang-outang. Dans tous, l'intelligence décroit à mesure que les forces s'accroissent. L'animal qui a le plus d'intelligence, n'a toute cette intelligence que dans le jeune âge*[16].

16. [La inteligencia del orangután, esa inteligencia tan desarrollada y desarrollada tan temprano, decrece con la edad. El orangután, cuando es joven, nos asombra por su sagacidad, por su astucia, por su destreza; convertido en adulto, el orangután no es más que un animal grosero, brutal, intratable. Con todos los simios ocurre igual que con el orangután. En todos la inteligencia decrece a medida que se

Más adelante, en la página 87: *Les singes de tous le genres offrent ce rapport inverse de l'âge et de l'intelligence. Ainsi, par exemple, l'entelle (espèce de guenon du sousgenre des Semno-pithèques et l'un des singes vénérés dans la religion des Brames) a, dans le jeune âge, le front large, le museau peu saillant, le crâne élevé, arrondi, etc. Avec l'âge le front disparait, recule, le museau proémine; et le moral ne change pas moins que le physique: l'apathie, la violence, le besoin de solitude, remplacent la pénétration, la docilité, la confiance. Ces différences sont si grandes, dit Mr. Fréd. Cuvier, que dans l'habitude où nous sommes de juger des actions des animaux par les nôtres, nous prendrions le jeune animal pour un individu de l'âge, où toutes les qualités morales de l'espèce sont acquises, et l'entelle adulte pour un individu qui n'aurait encore que ses forces physiques. Mais la nature n'en agit pas ainsi avec ces animaux, qui ne doivent pas sortir de la sphère étroite, qui leur est fixée, et à qui il suffit en quelque sorte de pouvoir veiller à leur conservation. Pour cela l'intelligence était nécessaire, quand la force n'existait pas, et quand celle-ci est acquise, toute autre puissance perd de son utilité*[17]. Y, en la página 118: *La conservation des espèces ne repose pas moins sur les qualités intellectuelles des animaux, que sur leurs qualités organiques*[18]. Esto último confirma mi tesis de que el intelecto, al igual que las garras y los dientes, no es más que un instrumento al servicio de la voluntad.

incrementan las fuerzas. El animal que posee la mayor inteligencia no tiene toda esa inteligencia más que en la juventud.]

17. [Los monos de todas las especies ofrecen esta relación inversa entre la edad y la inteligencia. Así, por ejemplo, el entella (especie de mono de la subespecie de los semno-pitecos y uno de los simios venerados en la religión de los Brahmas) tiene en la juventud la frente ancha, el hocico poco saliente, el cráneo elevado, redondeado, etc. Con la edad, la frente desaparece, retrocede, el hocico se hace prominente; y lo moral no cambia menos que lo físico: la apatía, la violencia, la necesidad de soledad, sustituyen la sagacidad la docilidad, la confianza. Estas diferencias son tan grandes, dice el Sr. Cuvier, que según la costumbre que tenemos de juzgar las acciones de los animales por las nuestras, tomaríamos el animal joven por un individuo de la edad en que todas las cualidades morales se han adquirido, y el entella adulto por un individuo que no tendría todavía más que sus fuerzas físicas. Pero la naturaleza no actúa así con sus animales, que no deben salir de la estrecha esfera que se les ha fijado, y en la que basta con poder velar de alguna manera por su conservación. Para esta era necesaria la inteligencia cuando la fuerza no existía, y cuando esta ha sido adquirida, cualquier otra capacidad pierde su utilidad.]

18. [La conservación de las especies no descansa menos en las cualidades intelectuales de los animales que en sus cualidades orgánicas.]

456 | Capítulo 32[1]

SOBRE LA LOCURA

La verdadera salud del espíritu consiste en una perfecta capacidad de rememoración. Esta, desde luego, no debe entenderse en el sentido de que la memoria lo conserve todo. Pues el camino vital que recorremos se contrae en el tiempo, como el del viajero que mira atrás se contrae en el espacio: a veces nos resulta difícil distinguir los años en particular; los días se nos han hecho en su mayoría irreconocibles. En realidad, solo se deben confundir en el recuerdo, hasta ser individualmente irreconocibles, los acontecimientos totalmente iguales que se repiten innumerables veces: en cambio, cualquier suceso peculiar o significativo tiene que poderse encontrar de nuevo en el recuerdo; ello, siempre y cuando el intelecto sea normal, enérgico y totalmente sano. En el texto he presentado la *locura* como la *ruptura* del hilo de esos recuerdos que se continúan regularmente, aunque con una continua pérdida de plenitud y claridad. La siguiente consideración servirá para confirmarlo.

A un individuo sano que ha sido testigo de un suceso, su memoria le proporciona una certeza sobre él que puede ser considerada tan firme y segura como su percepción presente de una cosa; por eso, cuando la afirma bajo juramento, es constatada ante un tribunal. En cambio, la mera sospecha de locura privará inmediatamente de fuerza la declaración de un testigo. Así pues, ahí se encuentra el criterio de distinción entre salud mental y demencia. En cuanto dudo de si un suceso que recuerdo ha tenido realmente lugar, lanzo sobre mí mismo la sospecha de locura, a no ser que no

1. Este capítulo se refiere a la segunda mitad del § 36 del primer volumen.

estuviera seguro de si ha sido simplemente un sueño. Si otro duda de la realidad de un acontecimiento que yo relato como testigo visual, sin desconfiar de mi veracidad, es que me considera un demente. El
que, a base de narrar repetidas veces | un suceso originariamente 457
inventado por él, llega finalmente a creérselo, en ese punto es ya realmente un loco. A un loco le podemos creer capaz de ocurrencias ingeniosas, de algunos pensamientos vacilantes y hasta de juicios correctos: pero no se atribuirá ninguna validez a su testimonio acerca de acontecimientos pasados. En el *Lalitavistara*, la biografía del Buda Shakya-Muni, se cuenta que en el momento en que nació todos los enfermos sanaron, todos los ciegos vieron, todos los sordos oyeron y todos los locos «recuperaron la memoria». Esto último se narra incluso en dos pasajes[2].

Mi propia experiencia de muchos años me ha llevado a la convicción de que es entre los actores donde la locura aparece con frecuencia relativamente mayor. ¡Qué abusos comete esa gente con su memoria! A diario tiene que aprenderse un nuevo papel o refrescar uno antiguo: esos papeles no tienen en su conjunto conexión alguna e incluso se hallan en contradicción y contraste entre ellos, y cada tarde el actor se esfuerza en olvidarse por completo de sí mismo para ser otro totalmente distinto. Todo eso abre directamente el camino a la locura.

La explicación del nacimiento de la locura ofrecida en el texto resultará más comprensible si recordamos con qué desagrado pensamos en las cosas que perjudican seriamente nuestro interés, nuestro orgullo o nuestros deseos, con qué dificultad nos resolvemos a someterlas a una exacta y seria investigación por parte de nuestro intelecto, con qué facilidad, en cambio, nos desprendemos o escapamos de ellas inconscientemente, cómo se nos vienen a la cabeza por sí mismos los asuntos agradables y, cuando los ahuyentamos, se nos deslizan otra vez y nos tienen ensimismados durante horas. En aquella resistencia de la voluntad a permitir que lo que le desagrada se presente a la luz del intelecto, se encuentra el lugar donde la locura puede invadir nuestro espíritu. En efecto, aquel desagradable suceso nuevo tiene que ser asimilado por el intelecto, es decir, recibir un lugar en el sistema de las verdades que se refieren a
nuestra voluntad y su interés, | por más grato que sea lo que ha de 458
desbancar. En la medida en que eso ocurre, el suceso produce ya mucho menos dolor: pero con frecuencia esa operación es en sí

2. Rgya Tcher Rol Pa, *Hist. de Bouddha Chakya Mouni*, trad. du tibétain p. Foucaux, 1848, pp. 91 et 99.

misma muy dolorosa y casi siempre se efectúa lentamente y con resistencia. Mas solo en la medida en que se ejecute siempre correctamente, se mantiene la salud del espíritu. En cambio, si en un caso particular la resistencia y oposición de la voluntad a aceptar un conocimiento alcanza un grado tal que aquella operación no se puede realizar limpiamente; si, en consecuencia, determinados acontecimientos o circunstancias se sustraen al intelecto porque la voluntad no puede soportar verlos; y si después, por exigencias de la coherencia, la laguna que de ahí nace se llena arbitrariamente, entonces se produce la locura. Pues el intelecto ha renunciado a la naturaleza para agradar a la voluntad: el hombre se representa ahora lo que no es. Pero la locura que así surge se convierte en el Leteo[3] de insoportables sufrimientos: era el último recurso de la naturaleza angustiada, esto es, de la voluntad.

Sea aquí mencionada de paso una notable confirmación de mi opinión. *Carlo Gozzi*, en el *Mostro turchino*, acto 1, escena, 2, nos presenta una persona que ha bebido un brebaje encantado que le provoca el olvido: ese individuo aparece totalmente como un loco.

Conforme a la anterior exposición, se puede considerar la locura como un violento «sacarse de la mente» alguna cosa, que solo es posible mediante un «ponerse en la mente» otra. Más raro es el proceso inverso, a saber, que el «ponerse en la mente» sea lo primero y el «sacarse de la mente» lo segundo. No obstante, tiene lugar en los casos en los que uno mantiene continuamente presente el motivo por el que se volvió loco y no puede liberarse de él: así, por ejemplo, en algunas locuras de amor, erotomanías, en las que el motivo persiste continuamente; también en la locura provocada por el horror ante un suceso repentino y espantoso. Tales enfermos se aferran, por así decirlo, convulsivamente al pensamiento que han concebido, de modo que ningún otro puede introducirse, sobre
459 todo si es opuesto a él. Pero en ambos procesos la | esencia de la locura sigue siendo la misma, a saber, la imposibilidad de una memoria uniformemente conectada, que es la base de nuestra reflexión sana y racional. Quizá la oposición aquí presentada de las formas en que surge, aplicada con juicio, podría proporcionar un nítido y profundo principio de división de la verdadera demencia.

Por lo demás, solo he tomado en consideración el origen psíquico de la locura, o sea, el ocasionado por motivos externos, objetivos. Pero con frecuencia se debe a causas puramente somáticas, a

3. Relativo al Lete o Leteo, río del olvido, o a alguna de las cualidades que le atribuye la mitología. [*N. de la T.*]

malformaciones o desorganizaciones parciales del cerebro o sus envolturas, o también al influjo que ejerce sobre el cerebro otro órgano afectado por la enfermedad. En el último tipo de locura se pueden producir principalmente falsas intuiciones sensibles, alucinaciones. Pero la mayoría de las veces las dos causas de la locura participarán una de la otra, sobre todo la psíquica de la somática. Con esto ocurre como con el suicidio: raras veces puede ser provocado únicamente por un motivo externo, sino que está basado en un cierto malestar corporal; y según el grado que alcance, mayor o menor será el motivo externo que se requiera; solamente en el grado máximo no se necesita ninguno. Por eso, ninguna desgracia es tan grande como para llevar a cualquiera al suicidio y ninguna tan pequeña como para no haber conducido ya a él a un semejante. He explicado el surgimiento psíquico de la locura tal y como, al menos según todas las apariencias, se produce en los hombres sanos a raíz de una gran desgracia. En los que somáticamente tienen ya una fuerte propensión a ella será suficiente una pequeña contrariedad: así, por ejemplo, recuerdo haber visto en el manicomio a un hombre que había sido soldado y se había vuelto loco porque su oficial se había dirigido a él en tercera persona. En una disposición corporal clara, no se necesita ningún motivo una vez que esta ha llegado a madurar. La locura nacida de causas puramente psíquicas puede quizás, debido a la violenta inversión del pensamiento que la origina, dar lugar a algún tipo de parálisis o a una especial degeneración de una parte del cerebro, que se hará permanente si no se remedia pronto; por eso la locura es curable solo al principio, no después de un largo tiempo.

| Que hay una *mania sine delirio*, un frenesí sin locura, lo 460
enseñó *Pinel*, lo discutió *Esquirol*, y desde entonces se ha dicho mucho a favor y en contra. La cuestión solo se puede decidir empíricamente. Pero si tal estado se produce realmente, se puede explicar diciendo que la voluntad se sustrae periódicamente al dominio y dirección del intelecto, y con ello de los motivos, con lo que aparece como una fuerza natural ciega, impetuosa y destructiva, manifestándose como una manía de destruir todo lo que se le pone en el camino. La voluntad así liberada se asemeja a la corriente que ha roto el dique, al caballo que ha tirado al jinete, al reloj al que se le han quitado los tornillos de retención. No obstante, solo es afectada por aquella suspensión la razón, o sea, el conocimiento *reflexivo*, no el *intuitivo*; porque si no, la voluntad se quedaría sin dirección alguna y el hombre permanecería inmóvil. Antes bien, el delirante percibe los objetos, ya que se lanza sobre ellos; también

tiene conciencia de su actual obrar y posterior recuerdo del mismo. Pero carece totalmente de reflexión, es decir, de dirección por la razón, y por lo tanto es incapaz de cualquier ponderación y mirada hacia lo ausente, lo pasado y lo futuro. Cuando el ataque ha pasado y la razón ha recuperado la supremacía, su función es correcta, ya que su propia actividad no está en este caso trastornada ni deteriorada sino que simplemente la voluntad ha encontrado el medio de sustraerse a ella durante un instante.

Capítulo 33[1]

OBSERVACIONES AISLADAS SOBRE LA BELLEZA NATURAL

A hacer tan placentera la visión de un bello paisaje contribuyen, entre otras cosas, también la *verdad y consecuencia* de la naturaleza. Esta no resulta aquí, | desde luego, del encadenamiento lógico en la 461
conexión de las razones cognoscitivas, de las proposiciones anteriores y posteriores, de las premisas y conclusiones; pero sí de un análogo encadenamiento de la ley de causalidad en la conexión sensible de las causas y efectos. Toda modificación, aun la más leve, que recibe un objeto en su posición, reducción, ocultación, distancia, iluminación, perspectiva lineal y aérea, etc., se delata indefectiblemente por su acción en el ojo y es tomada exactamente en cuenta: el proverbio hindú «Todo granito de arroz proyecta su sombra» encuentra aquí confirmación. Por eso aquí se muestra todo tan absolutamente consecuente, exactamente calculado, coherente y escrupulosamente correcto: aquí no hay ninguna tergiversación. Si ahora consideramos la visión de un bello panorama como un simple *fenómeno cerebral*, este será el único siempre correcto, irreprochable y perfecto de entre los complicados fenómenos cerebrales; porque todos los demás, sobre todo nuestras propias operaciones del pensamiento, adolecen en mayor o menor medida de deficiencias o incorrecciones en lo formal y en lo material. A partir de ese privilegio de la visión de la naturaleza bella se puede explicar ante todo lo armónico y grato de su impresión, y luego también el favorable efecto que tiene en todo nuestro pensamiento, que en su

1. Este capítulo está en relación con el § 38 del primer volumen.

parte formal adquiere una mejor disposición y se hace más claro; pues aquel fenómeno cerebral, único irreprochable, pone el cerebro en general en una acción totalmente normal, y el pensamiento intenta seguir aquel método de la naturaleza en la consecuencia, conexión, corrección y armonía de todos sus procesos, tras haber recibido de ella ese impulso. Un bello panorama es, por tanto, catártico para el espíritu como la música lo es, según Aristóteles, para el ánimo; y ante él es como más correctamente se piensa.

El que la vista de las *montañas* que de repente se abre ante nosotros nos provoque un ánimo tan serio y hasta sublime, puede en parte deberse a que la forma del monte y del contorno que genera es la única línea que siempre *permanece* en el paisaje, ya que
462 solo el monte resiste la decadencia que arrebata todo lo demás, | sobre todo a nuestra propia y efímera persona. No es que al ver la montaña se nos presente todo eso claramente en la conciencia, sino que un oscuro sentimiento de ello se convierte en bajo fundamental de nuestro ánimo.

Me gustaría saber por qué, mientras que para la forma y el rostro humanos la luz proyectada desde arriba es la más ventajosa y la que viene de abajo la más desfavorable, con respecto a la naturaleza paisajística ocurre exactamente lo contrario.

¡Pero qué estética es la naturaleza! Cualquier rincón rústico y salvaje, es decir, abandonado libremente a sí mismo, por muy pequeño que sea y siempre que quede libre de la garra del hombre, ella lo decora con el máximo gusto, lo reviste de plantas, flores y arbustos, cuyo ser espontáneo, gracia natural y encantador agrupamiento dan fe de que no han crecido bajo la férula del gran egoísta sino que aquí la naturaleza ha actuado libremente. Cualquier hierbecilla abandonada se vuelve entonces bella. En eso se basa el principio del jardín inglés, consistente en esconder el arte en lo posible para que parezca que la naturaleza ha actuado libremente. Pues solo entonces es esta completamente bella, es decir, muestra en su máxima claridad la objetivación de la voluntad de vivir todavía carente de conocimiento y que aquí se despliega en su mayor ingenuidad; porque aquí las formas no están determinadas, como en el mundo animal, por fines extrínsecos, sino exclusiva e inmediatamente por el suelo, el clima y un misterioso tercer elemento en virtud del cual muchas plantas que han brotado originariamente del mismo suelo y clima muestran tan diferentes formas y caracteres.

La enorme diferencia entre los jardines ingleses —más correctamente, chinos— y los antiguos franceses, ahora cada vez más raros pero de los que hay todavía algunos magníficos ejemplares, se basa

en el fondo en que aquellos han sido dispuestos en un sentido objetivo y estos, en el subjetivo. En efecto, en aquellos la voluntad de la naturaleza, tal y como se objetiva en el árbol, el arbusto, la montaña y las aguas, es llevada en lo posible a la pura expresión de esas ideas suyas, o sea, de su propia esencia. En cambio, en los jardines franceses se refleja solo la voluntad de su propietario, que ha domesticado la naturaleza, de modo que esta, en lugar de sus
propias | ideas, lleva las que pertenecen a él y que él le ha impuesto 463
como signo de esclavitud: setos cortados a tijera, árboles podados en formas de todo tipo, avenidas rectas, arcadas, etc.

Capítulo 34[1]

SOBRE LA ESENCIA INTERNA DEL ARTE

No solo la filosofía, también las bellas artes trabajan en el fondo para resolver el problema de la existencia. Pues en todo espíritu que se entrega alguna vez a una consideración puramente objetiva del mundo, por muy oculta e inconsciente que pueda ser, se ha activado una aspiración a captar la verdadera esencia de las cosas, de la vida y de la existencia. Porque solo eso tiene interés para el intelecto como tal, es decir, para el sujeto de conocimiento liberado de los fines de la voluntad, o sea, puro; lo mismo que para el sujeto cognoscente en cuanto mero individuo no tienen interés sino los fines de la voluntad. — Debido a ello, el resultado de toda captación puramente objetiva, es decir, artística, de las cosas, es una expresión más de la esencia de la vida y la existencia, una respuesta más a la pregunta: «¿Qué es la vida?». — A esa pregunta responde a su manera y con perfecta corrección cada obra de arte auténtica y lograda. Solo las artes hablan en exclusiva el lenguaje ingenuo e infantil de la *intuición*, no el abstracto y serio de la *reflexión*: su respuesta es por eso una imagen pasajera, no un conocimiento universal permanente. Así que cada obra de arte, cada pintura, estatua, poema o escena en el teatro, responde esa pregunta para la *intuición*: también la música la responde y, por cierto, con mayor profundidad que todas las demás, ya que expresa la esencia más íntima de toda vida y existencia en un lenguaje inmediatamente comprensible pero no traducible a la razón. Las demás artes, pues,
464 presentan ante el que pregunta una imagen intuitiva y dicen: |

1. Este capítulo está en relación con el § 49 del primer volumen.

«¡Mira aquí, esto es la vida!». — Su respuesta, por muy acertada que pueda ser, asegurará solo una satisfacción parcial, no completa ni definitiva. Pues nunca ofrecen más que un fragmento, un ejemplo en vez de la regla, no la totalidad que solamente puede ofrecerse en la universalidad del *concepto*. Ofrecer para este, es decir, para la reflexión e *in abstracto*, una respuesta a aquella pregunta que sea permanente y que baste para siempre es la tarea de la filosofía. Entretanto, vemos aquí en qué se basa la afinidad de la filosofía con las bellas artes y podemos comprobar en qué medida la capacidad para ambas tiene una misma raíz, si bien es muy diferente en su orientación y en lo secundario.

Por consiguiente, todas las obras de arte se esfuerzan en presentarnos la vida y las cosas tal como en verdad son, aunque no pueden ser captadas inmediatamente por todos a través de la niebla de las contingencias objetivas y subjetivas. El arte disipa esa niebla.

Las obras de los poetas, los pintores y los artistas representativos en general, contienen de manera reconocida un tesoro de profunda sabiduría: precisamente porque desde ellas habla la sabiduría de la propia naturaleza de las cosas, cuyas expresiones ellas se limitan a traducir mediante el esclarecimiento y la pura repetición. Por eso, cualquiera que lea un poema o contemple una obra de arte ha de contribuir por sus propios medios a sacar a la luz aquella sabiduría: por consiguiente, solo capta lo que su capacidad y su instrucción admiten; igual que en alta mar un barco solo puede lanzar su sonda hasta donde alcanza su medida. Cada uno ha de colocarse ante un cuadro como ante un príncipe, esperando a ver si le habla y qué le dice; y, al igual que a este, tampoco ha de dirigirle la palabra a aquel, pues entonces no se oiría más que a sí mismo. — Como consecuencia de todo esto, en las obras de las artes representativas está contenida toda la sabiduría pero solo *virtualiter* o *implicite*: en cambio, de presentarla *actualiter* y *explicite* se ocupa la filosofía, que en este sentido es a aquellas lo que el vino a las uvas. Lo que esta promete ofrecer sería algo así como una ganancia ya realizada y neta, una posesión sólida y permanente; mientras que la
procedente de las producciones | y obras de arte hay que estar 465
generándola siempre de nuevo. Pero para ello pone unos requisitos terribles y difíciles de cumplir, no solo a quienes crean sus obras sino también a los que han de disfrutarlas. Por eso su público es pequeño, mientras que el del arte es grande.

La colaboración del espectador que se requiere para el disfrute de una obra de arte se debe en parte a que esta no puede actuar más que por medio de la fantasía, de ahí que tenga que excitarla y esta

no pueda nunca quedar fuera de juego ni permanecer inactiva. Esa es una condición del efecto estético y, por lo tanto, una ley fundamental de todas las bellas artes. Pero de ahí se sigue que en la obra de arte no se puede ofrecer directamente todo a los sentidos, sino solamente lo que es necesario para dirigir la fantasía por el camino adecuado: a esta le ha de quedar algo por hacer y, por cierto, lo último. Incluso el escritor tiene que dejar siempre al lector algo que pensar; pues con gran acierto dijo *Voltaire*: *Le secret d'être ennuyeux, c'est de tout dire*[2]. Mas lo mejor que hay en el arte es demasiado espiritual para ser ofrecido directamente a los sentidos: tiene que nacer en la fantasía del espectador, pero ser generado por la obra de arte. A eso se debe que los bocetos de los grandes maestros a menudo tengan más efecto que sus cuadros pintados; a lo cual contribuye la ventaja de haber sido realizados de una pieza en el instante de su concepción; mientras que la pintura ejecutada, al no poder mantener la inspiración hasta su terminación, solo puede llevarse a cabo con un prolongado esfuerzo y mediante una prudente reflexión y una persistente intencionalidad. A partir de estas leyes estéticas fundamentales se explica por qué las *figuras de cera*, pese a que en ellas la imitación de la naturaleza puede alcanzar el máximo grado, nunca pueden producir un efecto estético y por lo tanto no son verdaderas obras de las bellas artes. Pues no le dejan a la fantasía nada que hacer. La escultura, en efecto, ofrece la mera forma sin el color; la pintura ofrece el color pero una mera apariencia de forma: ambas, pues, se dirigen a la fantasía del espectador. La figura de cera, por el contrario, lo ofrece todo, forma y color al mismo
466 tiempo; de donde nace la apariencia de realidad | y la fantasía queda fuera de juego. — En cambio, la *poesía* se dirige únicamente a la fantasía, a la que pone en acción con simples palabras.

Un juego arbitrario con los medios del arte, sin verdadero conocimiento del fin, es, en todo, el carácter fundamental de la chapucería. Esta se muestra en los soportes que no soportan nada, en las volutas sin finalidad, en los abultamientos y prominencias de la mala arquitectura, en los corredores y figuras que nada dicen, en el ruido inútil de la mala música, en las rimas sonoras de poemas de pobre sentido, etc.

Del capítulo precedente y de mi opinión total sobre el arte se sigue que su fin es facilitar el conocimiento de las *ideas* del mundo (en el sentido platónico, el único que reconozco para la palabra

2. [«El secreto para ser aburrido está en decirlo todo», *Discours sur l'homme* VI, 172.]

idea). Pero las *ideas* son esencialmente intuitivas y por lo tanto, en sus determinaciones próximas, inagotables. De ahí que su transmisión solo pueda efectuarse por la vía de la intuición, que es la del arte. Así, el que está repleto con la captación de una *idea* se halla justificado si elige el arte como medio de su captación. En cambio el simple *concepto* es algo totalmente definible, por tanto agotable y claramente pensado, cuyo contenido puede ser transmitido fría y secamente a través de las palabras. Mas pretender comunicarlo por medio de una *obra de arte* es un rodeo inútil e incluso pertenece a los mencionados juegos con los medios del arte sin conocimiento del fin. Por eso, una obra de arte cuya concepción haya nacido de meros conceptos claros será siempre espuria. Si al contemplar una obra de las artes plásticas, o al leer un poema, o al escuchar una música (que se propone describir algo definido), vemos que entre todos los ricos medios artísticos se entreluce el claro, limitado, frío y seco concepto; y si al final se pone de relieve cuál era el núcleo de esa obra cuya concepción ha consistido en su totalidad en un simple pensar ese concepto, habiéndose agotado así hasta el fondo con la transmisión del mismo, entonces sentimos repugnancia e indignación: pues nos vemos engañados y nuestra participación y atención
defraudadas. Solo nos encontramos plenamente satisfechos con la | 467
impresión de una obra de arte cuando deja algo que, por encima de toda reflexión, no puede ser nunca llevado hasta la claridad de un concepto. El rasgo distintivo de aquel origen híbrido a partir de meros conceptos es que el autor de una obra de arte puede indicar con claras palabras lo que se propone representar, antes de llegar a ejecutarla: pues entonces, con esas mismas palabras habría conseguido ya todo su fin. Por eso es una empresa tan indigna como estúpida pretender, tal como se hace a menudo hoy en día, reducir un poema de Shakespeare o de Goethe a una verdad abstracta que aquel hubiera tenido por fin comunicar. Desde luego, el artista debe pensar al disponer su obra: pero solo *aquel* pensamiento que fue *intuido* antes de ser pensado tiene después, en la comunicación, una fuerza estimulante, volviéndose así imperecedero. — No quisiera aquí obviar la observación de que las obras de *una* pieza, como el mencionado boceto del pintor que es completado en la inspiración de la primera concepción y trazado como inconscientemente, o la melodía que llega sin reflexión alguna y como por sugestión o, finalmente, el poema verdaderamente lírico, el puro canto en el que la atmósfera del presente profundamente sentida y la impresión del entorno se vierten como involuntariamente en palabras cuya rima y medida silábica se cumplen por sí mismas: todas esas cosas, digo,

tienen el gran privilegio de ser la pura obra del entusiasmo del momento, de la inspiración, de la libre agitación del genio, sin mezcla alguna de intencionalidad y reflexión; por eso son absolutamente gratas y placenteras, sin cáscara ni hueso, y su efecto es mucho más indefectible que el de las grandes obras de arte, de lenta y reflexiva ejecución. En efecto, en todas estas, o sea, en las grandes pinturas históricas, en las largas epopeyas, en las grandes óperas, etc., tienen una significativa participación la reflexión, el propósito y la elección ponderada: entendimiento, técnica y rutina tienen que rellenar aquí los huecos que han dejado la concepción y la inspiración geniales, y hay que utilizar necesariamente obras accesorias de todas clases como cemento para impregnar las únicas partes que son
468 realmente brillantes. Así se explica que | todas esas obras, con excepción de las más acabadas obras maestras de los más grandes maestros (como, por ejemplo, *Hamlet*, *Fausto* o la ópera *Don Juan*) estén inevitablemente mezcladas con algunos elementos superficiales y aburridos que arruinan en cierta medida su disfrute. Pruebas de esto son las *Mesíadas*, la *Gerusalemme liberata* e incluso *Paradise lost* y la *Eneida*: ya Horacio hace la intrépida observación: *Quandoque bonus dormitat Homerus*[3]. El que todo eso sea así es una consecuencia de la limitación de las fuerzas humanas en general.

La madre de las artes útiles es la necesidad; la de las bellas, la abundancia. Como padre tienen aquellas el entendimiento, estas, el genio, que es él mismo una clase de abundancia, a saber, la de fuerza cognoscitiva respecto de la cantidad necesaria para el servicio de la voluntad.

3. [«(Me indigno) cada vez que el insigne Homero se echa una cabezada», *Ars poetica*, 359.]

Capítulo 35[1]

SOBRE LA ESTÉTICA DE LA ARQUITECTURA

En el texto se ha deducido el elemento puramente estético de la arquitectura a partir de los grados inferiores de la objetivación de la voluntad, o de la naturaleza, cuyas ideas pretende llevar a una intuición clara; en conformidad con ello, su tema único y permanente es *el soporte y la carga*, así como su ley fundamental: «Ninguna carga sin soporte suficiente y ningún soporte sin carga adecuada», de modo que la proporción entre ambas sea precisamente la apropiada. La ejecución más pura de ese tema es la columna y la viga: por eso el ordenamiento de las columnas se ha convertido de algún modo en el bajo fundamental de toda la arquitectura. En las columnas y las vigas, soporte y carga se hallan *totalmente separados*, con lo que resulta evidente su acción recíproca y su relación. Pues cualquier sencillo muro contiene ya el soporte y la carga, solo que aquí ambos están fusionados. Todo es soporte y todo es carga: de ahí que no haya ningún efecto estético. Este no aparece más que
con su | *separación* y conforme al grado de la misma. Pues entre la 469
línea de columnas y el muro simple hay muchos grados intermedios. Ya en el muro de una casa perforado para colocar ventanas y puertas se pretende al menos indicar aquella separación por medio de pilastras planas que sobresalen (antas), a las que se añaden capiteles colocados debajo de las cornisas, e incluso en caso necesario se representan meramente pintadas para sugerir de alguna manera las vigas y un sistema de columnas. Los verdaderos pilares, como también las repisas y soportes de cualquier tipo, realizan ya

1. Este capítulo se refiere al § 43 del primer volumen.

en mayor medida aquella separación neta entre soporte y carga que busca continuamente la arquitectura. Relativas a esa separación son, en primer lugar, la columna con la viga, pero también la bóveda con el pilar, en cuanto construcción peculiar que no imita a esa. Desde luego que la última no alcanza ni de lejos el efecto estético de la primera, ya que aquí el soporte y la carga no están *netamente separados* sino que se funden y pasan el uno al otro. En la bóveda misma cada piedra es al mismo tiempo carga y soporte, e incluso los pilares, sobre todo en la bóveda cruzada, se mantienen en su posición gracias a la presión de los arcos opuestos, al menos en apariencia; como también, y precisamente debido a esa presión lateral, ni las bóvedas ni los simples arcos han de descansar sobre columnas sino que requieren pilares cuadrados, de mayor solidez. Solamente en la serie de columnas es perfecta la separación, ya que aquí las vigas aparecen como pura carga y las columnas como puro soporte. Por consiguiente, la relación de la columnata con el muro simple es comparable a la que existiría entre una escala que ascendiera a intervalos regulares y un sonido que se elevara desde el mismo grave hasta el mismo agudo paulatinamente y sin gradación, dando lugar a un mero alarido. Pues tanto en uno como en otro la materia es la misma, y su poderosa diferencia solo se manifiesta a partir de su *neta separación*.

Además, el soporte no es *adecuado* a la carga cuando alcanza lo justo a soportarla, sino cuando lo consigue de forma tan cómoda y amplia que a primera vista nos sentimos totalmente tranquilos al respecto. Pero ese exceso de soporte tampoco debe superar un cierto grado, ya que entonces veríamos soportes sin carga, lo cual se
470 opone a la finalidad estética. Para la determinación de ese grado, | los antiguos idearon como regulativo la *línea del equilibrio*, que se obtiene prolongando el estrechamiento del grosor de la columna de abajo a arriba hasta terminar en un ángulo agudo, con lo que la columna se convierte en un cono; entonces, cualquier corte transversal que queramos hacer dejará la parte inferior lo bastante fuerte como para soportar la superior que se ha cortado. Pero habitualmente se construye con una solidez veinte veces mayor, es decir, se coloca sobre cada soporte únicamente 1/20 de lo que como máximo podría soportar. — Un claro ejemplo de carga sin soporte lo ofrecen a la vista los miradores que sobresalen en las esquinas de algunas casas construidas con el buen gusto de la «actualidad». No se ve qué los soporta, parece que están flotando, y producen inquietud.

El hecho de que en Italia hasta el edificio más simple y carente de adornos produzca una impresión estética y en Alemania no, se

debe principalmente a que allí los techos son muy planos. Un techo alto no es ni carga ni soporte, ya que sus dos mitades se apoyan mutuamente pero el conjunto no tiene un peso que se corresponda con su extensión. Por eso presenta a la vista una gran masa que es totalmente ajena a la finalidad estética y solo sirve a la utilidad, perturbando así ese fin, cuyo tema es el soporte y la carga.

La forma de las columnas tiene su única razón en ofrecer el soporte más simple y apropiado. El carácter inadecuado de las columnas torcidas aparece como obstinadamente intencionado y, por ello, desvergonzado: de ahí que el buen gusto las condene a primera vista. El pilar cuadrado, puesto que su diagonal supera los lados, posee distintas dimensiones de grosor que no están motivadas por ningún fin sino que tienen como única razón la eventual mayor facilidad de ejecución: por eso nos gusta mucho menos que las columnas. Ya el pilar hexagonal u octogonal gusta más porque se acerca en mayor medida a la columna redonda: pues solo la forma de esta se halla determinada exclusivamente por el fin. Y esto es así en todas las restantes proporciones: en primer lugar, en la relación de su grosor con la altura, dentro de los límites que admite la distinción de los tres órdenes de columnas. Luego, su estrechamiento desde el primer tercio de su altura, como también un ligero
abultamiento | en ese preciso lugar (*entasis Vitr[uvii]*), se deben a 471
que es ahí donde la presión de la carga tiene más fuerza: hasta ahora se ha creído que ese abultamiento no era propio más que de las columnas jónicas y corintias; pero las nuevas mediciones han demostrado que pertenecen también a las dóricas, incluso en el Paestum. Así que todo en las columnas, su forma absolutamente determinada, la relación de altura y grosor, la de ambos con los espacios entre columnas y la de toda la fila con las vigas y la carga que descansa en ellas, es el resultado de calcular exactamente la relación del soporte necesario con la carga dada. Y dado que esta se halla repartida uniformemente, también deben estarlo los soportes: por eso los grupos de columnas son de mal gusto. En cambio, en los mejores templos dóricos las columnas de esquina están un poco más cerca de sus vecinas, porque la unión de las vigas en la esquina aumenta la carga: de este modo se expresa claramente el principio de la arquitectura de que las proporciones en la construcción, es decir, las que hay entre soporte y carga, son las esenciales y a ellas tienen que ceder las de la simetría como subordinadas. Según el peso de la carga total, se elegirá el orden dórico o los dos órdenes de columnas más ligeros; pues el primero, no solo debido al mayor grosor sino también a la mayor proximidad de las columnas que le

es esencial, está calculado para cargas más pesadas, a cuyo fin se adapta también la casi ruda simplicidad de su capitel. Los capiteles en general tienen la finalidad de hacer visible que las columnas soportan las vigas y no están introducidas en ellas como clavijas: al mismo tiempo, agrandan por medio de su ábaco la superficie de sostén. Todas las leyes del orden de las columnas y, por tanto, también la forma y proporción de las mismas en todas sus partes y dimensiones, se siguen hasta en el detalle de una concepción bien entendida y consecuentemente desarrollada del soporte adecuado para una carga dada, de modo que en esa medida están determinadas *a priori*; por esa razón se pone de manifiesto lo absurdo de la idea, tan a menudo repetida, de que el tronco de los árboles o (como desgraciadamente expone incluso Vitruvio, [*De architectura*] IV, I) la forma humana ha sido el modelo de las columnas. Entonces su forma sería para la arquitectura totalmente accidental, adoptada desde fuera: pero una forma tal no podría producir un efecto tan armónico y satisfactorio al contemplarla en la simetría que le
472 corresponde; | ni tampoco la más mínima desproporción de la misma podría ser percibida por un sentido fino y ejercitado, de forma tan desagradable y molesta como una disonancia en la música. Antes bien, eso solo es posible en la medida en que, a un fin y medio dados, todo lo demás es determinado esencialmente *a priori*, igual que en la música, dadas la melodía y la tónica, se determina en esencia toda la armonía. Y como la música, tampoco la arquitectura es un arte imitativa, aunque con frecuencia ambas hayan sido falsamente consideradas como tales.

El placer estético, según se expuso detenidamente en el texto, se basa siempre en la captación de una idea (platónica). Para la arquitectura considerada solamente como arte *bella* el tema son las ideas en sus niveles naturales inferiores, es decir, el peso, la rigidez, la cohesión; pero no simplemente, como se ha supuesto hasta ahora, la forma regular, la proporción y la simetría, que son elementos puramente geométricos, propiedades del espacio y no ideas, por lo que no pueden constituir el tema de un arte bella. Incluso en la arquitectura son de origen secundario y tienen una significación secundaria que enseguida resaltaré. Si solo fuera eso lo que la arquitectura como arte bella tuviera como tarea presentar, entonces el modelo tendría el mismo efecto que la obra ejecutada. Mas ese no es en absoluto el caso: antes bien, las obras de la arquitectura han de tener un tamaño considerable para ejercer un efecto estético; de hecho, nunca pueden ser demasiado grandes pero con facilidad son demasiado pequeñas. Incluso, *ceteris paribus*, el efecto estético es

directamente proporcional al tamaño del edificio; porque solamente las grandes masas pueden hacer visible y penetrante en algún grado la acción de la gravedad. De este modo se confirma mi tesis de que la tendencia y el antagonismo de aquellas fuerzas fundamentales de la naturaleza constituyen el verdadero tema estético de la arquitectura, tema que por su naturaleza precisa de grandes masas para hacerse visible y hasta perceptible. — Tal y como se mostró en el caso de las columnas, las formas de la arquitectura se determinan ante todo por la inmediata finalidad constructiva de cada parte. Pero cuando algo queda indeterminado, puesto que la arquitectura
tiene su existencia | ante todo en nuestra intuición espacial y se 473
dirige a nuestra facultad *a priori* de la misma, aparece la ley de la intuitividad más perfecta y de la más fácil captación. Esa ley surge siempre mediante la máxima simetría de las formas y racionalidad de sus proporciones. En consecuencia, la arquitectura como arte bella elige figuras puramente regulares, a partir de líneas rectas o curvas simétricas, como también los cuerpos que resultan de ellas, tales como cubos, paralelepípedos, cilindros, esferas, pirámides y conos; como aberturas emplea a veces círculos o elipses, pero por lo regular cuadrados y rectángulos, estos últimos con una relación entre sus lados totalmente racional y fácilmente captable (no acaso de 6:7, sino de 1:2 o 2:3); finalmente, también usa aberturas ciegas o nichos de proporción regular y perceptible. Por la misma razón, dará a los edificios mismos y a sus grandes divisiones una relación racional y fácilmente perceptible entre la altura y la anchura; por ejemplo, la altura de una fachada será la mitad de su ancho y las columnas estarán colocadas de modo que cada tres o cuatro de ellas con sus espacios intermedios midan una línea igual a su altura, o sea, formen un cuadrado. El mismo principio del carácter intuitivo y la fácil captación exige también que se abarque fácilmente con la vista: a eso da lugar la simetría, que es además necesaria para trazar una obra como un todo y distinguir sus límites esenciales de los accidentales; así, por ejemplo, podemos conocer a veces si tenemos ante nosotros tres edificios unidos o *uno* solo. Únicamente por medio de la simetría se manifiesta la obra arquitectónica al mismo tiempo como una unidad individual y como el desarrollo de un pensamiento fundamental.

Aunque, como antes se mostró de pasada, la arquitectura no tiene que imitar en modo alguno las *formas* de la naturaleza, tales como los troncos de los árboles o las formas humanas, sí ha de crearlas en el *espíritu* de la naturaleza, haciendo suya la ley *natura nihil agit frustra, nihilque supervacaneum, et quod commodissimum*

in omnibus suis operationibus sequitur[2]; por consiguiente, evita toda ausencia de finalidad aun aparente y todos sus propósitos, sean
474 puramente arquitectónicos, es decir, constructivos, o | referentes a los fines de la utilidad, los alcanza siempre por el camino más corto y natural, y así los expone abiertamente por medio de la obra misma. De este modo consigue una cierta gracia, análoga a la que en los seres vivos consiste en la agilidad y adecuación de cada movimiento y posición a su propósito. Conforme a ello, en el buen estilo antiguo vemos que cada parte, sean pilares, columnas, arcos y vigas, o puertas, ventanas, escaleras y balcones, consigue su propósito de la manera más directa y simple, poniéndolo de manifiesto abierta e ingenuamente; exactamente igual a como lo hace la naturaleza orgánica en sus obras. En cambio, la arquitectura de mal gusto busca en toda ocasión rodeos inútiles y se complace en las arbitrariedades, cayendo en cosas tales como vigas entrantes o salientes que están interrumpidas sin ningún fin, columnas agrupadas, cornisas divididas en los arcos de las puertas y los frontones, volutas sin sentido, ornamentaciones, etc.: según se presentó antes como carácter de la chapucería, juega con los medios del arte sin entender sus fines, igual que juegan los niños con los aparatos de los adultos. De esta clase es ya cualquier interrupción de una línea recta, cualquier cambio en el movimiento de una curva sin un fin manifiesto. En cambio, aquella ingenua candidez en la presentación y consecución del fin, acorde con el espíritu en el que la naturaleza crea y forma, es precisamente lo que otorga a la alfarería antigua belleza y gracia de formas tales que siempre la volvemos a admirar una y otra vez; porque su franqueza contrasta con nuestras modernas vasijas, de gusto original y que llevan el sello de la vulgaridad, sean de porcelana o de barro. Al ver aquellas vasijas y cacharros de los antiguos sentimos que si la naturaleza hubiera querido crear tales cosas, las habría hecho precisamente con esas formas. — Puesto que vemos que la belleza de la arquitectura surge principalmente de presentar sin tapujos los fines y la consecución de los mismos por la vía más corta y natural, mi teoría se encuentra en directa contradicción con la kantiana, que pone la esencia de lo bello en una aparente finalidad sin fin.

El tema único de la arquitectura que aquí se ha expuesto, el
475 soporte y la carga, es tan simple que ese arte, en la medida en que |
es un arte *bella* (y no en cuanto sirve a la utilidad), está ya perfeccio-

2. [«La naturaleza no hace nada en vano ni nada superfluo, y en todas sus operaciones sigue el camino más fácil», Aristóteles, *De incessu animalium*, 2.]

nada y concluida en lo esencial desde la época griega más floreciente, o al menos no es susceptible de un enriquecimiento significativo. En cambio, el arquitecto moderno no puede alejarse notablemente de las reglas y modelos de los antiguos sin entrar en la vía del empeoramiento. Por eso no le queda más que aplicar el arte transmitido por los antiguos y combinar sus reglas, en la medida en que sea posible, dentro de las limitaciones que ineludiblemente ofrecen la necesidad, el clima, la época y el país. Pues en ese arte, como también en la escultura, la aspiración al ideal coincide con la imitación de los antiguos.

Apenas necesito recordar que en todas esas consideraciones arquitectónicas solo he tenido en cuenta el estilo arquitectónico antiguo y no el denominado gótico que, de origen sarraceno, fue introducido por los godos de España al resto de Europa. Quizás no se le pueda negar una cierta belleza dentro de su estilo: pero si se atreve a compararse con aquel como su igual, eso sería una bárbara temeridad que no se puede permitir. ¡Qué beneficiosamente actúa en nuestro espíritu la visión de un edificio simétrico, realizado en el estilo antiguo, tras haber contemplado tal magnificencia gótica! Enseguida sentimos que aquel es el único correcto y verdadero. Podríamos conducir a un griego antiguo ante nuestras más famosas catedrales góticas: ¿Qué diría él? — Βάρβαροι![3] — Ciertamente, nuestro agrado en las obras góticas se basa en su mayor parte en la asociación de ideas y en los recuerdos históricos, o sea, en un sentimiento ajeno al arte. Todo lo que he dicho con respecto a la finalidad propiamente estética, al sentido y tema de la arquitectura, pierde su validez en esas obras. Pues las vigas tendidas libremente han desaparecido, y con ellas las columnas: el tema no es ya aquí el soporte y la carga ordenados y divididos con el fin de hacer intuitiva la lucha entre rigidez y gravedad. Tampoco se puede encontrar ya aquella continua y pura racionalidad en virtud de la cual se podía dar estricta cuenta de todo, manifiesta incluso por sí misma al
espectador reflexivo, y que es | característica de la arquitectura 476
antigua; y pronto nos damos cuenta de que, en lugar de ella, ha dominado aquí una arbitrariedad guiada por conceptos de diferente orden; por eso muchas cosas quedan sin esclarecer. Pues solo la arquitectura antigua está pensada en un sentido puramente *objetivo*, mientras que la gótica lo está más en el subjetivo. Hemos reconocido que el verdadero pensamiento estético fundamental en la arquitectura antigua es el despliegue de la lucha entre la rigidez y

3. [¡Bárbaros!]

la gravedad; si, del mismo modo, quisiéramos descubrir también en la gótica un pensamiento fundamental análogo, habría de consistir en que aquí se ha de representar la total preponderancia y victoria de la rigidez sobre la gravedad. Pues aquí la línea horizontal, que es la de la carga, ha desaparecido casi por completo, y la acción de la gravedad aparece solo indirectamente, a saber, oculta bajo los arcos y las bóvedas; mientras que la línea vertical, que es la del soporte, es la única dominante, y la triunfante acción de la rigidez se expresa sensiblemente en contrafuertes desproporcionadamente altos, torres, torrecillas y flechas sin número que se alzan sin carga alguna. Sin embargo, en la arquitectura antigua la tendencia y presión de arriba abajo está tan representada y expuesta como la que va de abajo arriba; y así la última predomina aquí claramente, con lo que surge aquella analogía con el cristal observada con tanta frecuencia, ya que la precipitación del cristal no puede producirse más que dominando la gravedad. Si quisiéramos atribuir este sentido y pensamiento fundamental a la arquitectura gótica y contraponerla así a la antigua como su igual, contra eso habría que recordar que la lucha entre rigidez y gravedad, que la arquitectura antigua presenta de forma tan franca e ingenua, es real y verdadera, y está fundada en la naturaleza; pero el total predominio de la rigidez sobre la gravedad sigue siendo una mera apariencia, una ficción acreditada por un engaño. — Cada uno puede comprender fácilmente cómo el carácter misterioso e hiperfísico que se atribuye a la arquitectura gótica nace del pensamiento fundamental que se ha expuesto y de sus particularidades reseñadas. Principalmente nace, como se ha mencionado, de que aquí lo arbitrario se presenta en el lugar de lo puramente racional, que se manifiesta como una perfecta adecua-
477 ción del medio al fin. | Las muchas cosas que en ella carecen propiamente de fin pero están cuidadosamente terminadas suscitan la suposición de fines desconocidos, insondables, secretos, es decir, un aspecto misterioso. En cambio, la parte brillante de las iglesias góticas es el interior; porque aquí penetra el ánimo el efecto de las bóvedas cruzadas que se alzan a gran altura, soportadas por pilares esbeltos que se elevan como cristales y que, al haber desaparecido la carga, ofrecen una eterna seguridad; la mayoría de los inconvenientes mencionados se encuentran en el exterior. En los edificios antiguos la parte exterior es la más ventajosa, ya que ahí el soporte y la carga se perciben mejor, mientras que en el interior el techo plano tiene siempre algo de opresivo y prosaico. En la mayoría de los templos antiguos, a los muchos y grandes trabajos exteriores se une un interior pequeño. Una apariencia más sublime se obtiene con la

bóveda esférica de una cúpula, como en el Panteón, de la que los italianos, construyendo en ese estilo, hicieron un amplio uso. Con eso concuerda el que los antiguos, como pueblos meridionales, vivían en mayor libertad que las naciones nórdicas, las cuales han preferido la arquitectura gótica. — Pero el que quiera hacer valer la arquitectura gótica como esencial y justificada puede, si le gustan las analogías, denominarla el polo negativo de la arquitectura o también su tono menor. — En interés del buen gusto, he de desear que se empleen grandes medios económicos en lo que es objetiva, es decir, realmente bueno y justo, en lo que es en sí bello, y no en aquello cuyo valor se basa en meras asociaciones de ideas. Cuando veo cómo esta época incrédula termina con tanta aplicación las iglesias góticas que dejó sin terminar la creyente Edad Media, me parece como si se quisiera embalsamar el cristianismo que se fue.

478 | Capítulo 36[1]

OBSERVACIONES AISLADAS SOBRE LA ESTÉTICA DE LAS ARTES FIGURATIVAS

Lo principal en la escultura es la belleza y la gracia: pero en la pintura el predominio lo tienen la expresión, la pasión y el carácter; por eso hay que transigir tanto en las exigencias de la belleza. Pues una belleza absoluta de todas las formas como la que exige la escultura perjudicaría la caracterización y además cansaría por monótona. Por consiguiente, la pintura puede representar también rostros feos y formas flacas: la escultura, en cambio, requiere belleza, aunque no siempre perfecta, y en todo caso fuerza y plenitud de las formas. En consecuencia, un demacrado Cristo en la cruz, un san Jerónimo moribundo y consumido por la edad y la enfermedad como la pieza maestra de Domenichino, es un objeto apropiado para la pintura: en cambio, el Juan Bautista reducido a piel y huesos por el ayuno de la Galería de Florencia, esculpido en mármol por Donatello, provoca un efecto repulsivo pese a la maestría de su ejecución. — Desde este punto de vista, la escultura parece apropiada a la afirmación de la voluntad de vivir y la pintura a su negación; así se explica por qué la escultura es el arte de los antiguos y la pintura la de la época cristiana.

En el § 45 del primer volumen expuse que el descubrimiento, conocimiento y constatación del tipo de la belleza humana se basan en una cierta anticipación de la misma, por lo que en parte están fundamentados *a priori*; a este respecto, he de resaltar aún que esa anticipación requiere la experiencia para suscitarse, de forma análoga al instinto de los animales que, aun dirigiendo el obrar *a priori*,

1. Este capítulo se refiere a los §§ 44-50 del primer volumen.

en los detalles del mismo necesita determinarse por motivos. En efecto, la experiencia y la realidad ofrecen al intelecto del artista formas humanas que en uno u otro aspecto están más o menos conseguidas por la naturaleza y, por así decirlo, le piden su juicio sobre ellas; y | así, conforme al método socrático, a partir de 479
aquella oscura anticipación se suscita el conocimiento claro y determinado del ideal. Por eso los escultores griegos tenían la gran ventaja de que el clima y las costumbres del país les ofrecían a cada momento la ocasión de ver formas medio desnudas, y en los gimnasios, totalmente. Así cada miembro invitaba a su sentido plástico a juzgarlo y compararlo con el ideal que se encontraba sin desarrollar en su conciencia. De este modo, ejercitaban continuamente su juicio sobre todas las formas y miembros, hasta sus más finos matices, y lo que originariamente era solo una oscura anticipación del ideal de la belleza humana podía alcanzar paulatinamente tal claridad de conciencia que eran capaces de objetivarlo en la obra de arte. — De manera semejante, al poeta le resulta útil y necesaria la experiencia propia para representar los caracteres. Pues, aunque no trabaja conforme a la experiencia y las noticias empíricas sino según la clara conciencia de la esencia de la humanidad tal y como se encuentra en su propio interior, la experiencia le sirve a esa conciencia como esquema, al tiempo que la estimula y ejercita. Si bien su conocimiento de la naturaleza humana y sus diferencias procede en lo principal *a priori* y mediante anticipación, no recibe vida, definición y extensión más que de la experiencia. — Apoyándonos en nuestro libro anterior y en el capítulo 44 que sigue, podemos examinar más a fondo el admirable sentido de la belleza de los griegos, que hizo a ellos solos entre todos los pueblos de la Tierra capaces de descubrir el verdadero tipo normal de la forma humana, y establecer para la imitación de todas las épocas los modelos de la belleza y la gracia; y así, podemos decir: lo mismo que, cuando permanece unido a la *voluntad*, da lugar a un impulso sexual exquisitamente selectivo, es decir, al *amor sexual* (que, como es sabido, en los griegos sufrió grandes desvíos), eso mismo, cuando debido a la existencia de un excepcional predominio del intelecto se libera de la voluntad pero sigue activo, se convierte en un *sentido objetivo de la belleza* de la forma humana, que se muestra primeramente como sentido estético crítico pero puede llegar hasta | el descubrimiento y la formulación 480
de la norma de todas las partes y proporciones; eso es lo que ocurre en Fidias, Praxíteles, Escopas, etc. Así se cumple lo que Goethe pone en boca del artista:

Que yo, con sentido divino
Y mano humana,
Soy capaz de retratar
Lo que con mi mujer
Puedo y he de hacer como animal[2].

Y también, de manera análoga, en el *poeta* aquello que cuando permanece unido a la *voluntad* daría lugar a una mera *sensatez humana*, cuando se separa de ella por una anómala preponderancia del intelecto genera la capacidad para una *exposición* objetiva, dramática.

La escultura moderna, por mucho que pueda producir, es análoga a la moderna poesía latina y, como ella, una hija de la imitación nacida de las reminiscencias. Si se le ocurre el propósito de ser original, cae enseguida en descaminos, y en concreto el peor: el de esculpir según la naturaleza que tiene delante, en vez de conforme a las proporciones de los antiguos. *Canova, Thorwaldsen* y otros son comparables a *Johannes Secundus* y *Ovenus*. Con la arquitectura ocurre exactamente igual: solo que aquí la razón está en el arte mismo, cuyo componente puramente estético tiene un ámbito pequeño y fue ya agotado por los antiguos; por eso el moderno maestro de la arquitectura solo se puede manifestar en la sabia aplicación de sus reglas; y ha de saber que siempre se aleja del buen gusto en la medida en que se separe del estilo y modelo de los griegos.

El arte del *pintor*, considerado sólo en la medida en que se propone producir una apariencia de realidad, puede reducirse en último término a saber *separar* con nitidez dentro de la visión la mera sensación, o sea, la afección de la retina o el único efecto dado inmediatamente, de su *causa*, es decir, de los objetos del mundo externo cuya intuición no se da más que en el entendimiento; de este modo, con ayuda de la técnica, el pintor está en condiciones de producir en el ojo el mismo efecto con otra causa totalmente
481 distinta, es decir, con la aplicación de manchas de colores; | a partir de ahí vuelve a surgir en el entendimiento del espectador la misma intuición por medio de la inevitable referencia a la causa habitual.

En cada *rostro humano* se halla algo totalmente genuino y original que muestra una totalidad como solo puede corresponder a una unidad compuesta de partes necesarias, gracias a la cual reco-

2. [«Arte: experto y artista.»]

nocemos entre miles y aun después de muchos años a un individuo conocido; si bien las posibles variaciones de los rasgos faciales, sobre todo dentro de *una* raza, se encuentran siempre dentro de estrechos límites. Teniendo todo eso en cuenta, hemos de dudar de que algo de tan esencial unidad y tan originario pueda nacer de otra fuente que no sea el secreto fondo del interior de la naturaleza: pero de aquí se seguiría que ningún artista podría ser capaz de idear realmente la originaria peculiaridad de un rostro humano, ni siquiera componerla a partir de reminiscencias conforme a la naturaleza. Lo que de ese modo podría crear sería una composición verdadera solo a medias o quizás imposible: ¿pues cómo habría de componer una unidad fisonómica real, puesto que el principio de esa unidad le resulta desconocido? Luego en cada rostro inventado por un artista hay que dudar de si es de hecho posible y si la naturaleza, maestra de todos los maestros, lo calificaría como una chapuza demostrando su total contradicción. Esto, desde luego, nos llevaría al principio fundamental de que en las pinturas históricas solo pueden figurar retratos que habría que seleccionar con gran cuidado e idealizar en alguna medida. Es sabido que los grandes artistas siempre pintaron con modelos vivos y realizaron muchos retratos.

Aunque, como se ha explicado en el texto, el verdadero fin de la pintura, como del arte en general, es facilitar la captación de las ideas (platónicas) de los seres de este mundo, con lo cual llegamos al estado de conocimiento puro, es decir, involuntario, a la pintura se añade además una belleza independiente y específica que se
produce por la armonía de los colores, lo placentero | de la 482
agrupación, la favorable distribución de la luz y la sombra, y el tono de toda la pintura. Este tipo de belleza secundaria añadida favorece el estado del conocimiento puro y es a la pintura lo que a la poesía la dicción, la métrica y la rima: ninguna de ambas cosas es la esencial pero sí lo que actúa primera e inmediatamente.

Añadiré aún algunas confirmaciones al juicio que ofrecí en el primer volumen, § 50, acerca del carácter ilícito de la *alegoría* en la pintura. En el Palacio Borghese, en Roma, se encuentra el siguiente cuadro de Michelangelo Caravaggio: Jesús Niño, con unos diez años, pisa la cabeza de una serpiente sin miedo y totalmente impasible, y la misma indiferencia muestra su madre que le acompaña: al lado está Santa Isabel elevando al cielo una mirada solemne y trágica. ¿Qué pensaría al ver este jeroglífico teológico un hombre que no hubiera oído hablar nunca de la simiente de la mujer que habría de aplastar la cabeza de la serpiente? — En Florencia, en la

biblioteca del Palacio Riccardi, encontramos en el techo pintado por Luca Giordano la siguiente alegoría, que debe significar que la ciencia libera el entendimiento de los lazos de la ignorancia: el entendimiento es un hombre fuerte liberado de sus ataduras, que caen justo en ese momento: una ninfa mantiene un espejo ante él, otra le alcanza una gran ala desprendida: por encima, la ciencia está sentada sobre una esfera y junto a ella, con una esfera en la mano, la desnuda verdad. — En Ludwigsburg, junto a Stuttgart, un cuadro nos muestra el tiempo, en la forma de Saturno, cortando las alas al amor con unas tijeras: eso ha de significar que cuando envejecemos cesa la inconstancia en el amor, en lo cual tiene toda la razón.

Para reforzar mi solución al problema de por qué *Laocoonte* no grita servirán las siguientes consideraciones. Podemos convencernos fácticamente del defectuoso efecto que produce la representación del grito mediante las obras de las artes plásticas, esencialmente mudas, a partir de la *Matanza de los Inocentes* de Guido Reni, que se encuentra en la Academia de Arte de Bolonia; en ella ese gran artista ha cometido la equivocación de pintar a seis individuos gritando con la boca abierta. — El que quiera tenerlo todavía más
483 claro, imagínese | una representación de pantomima en el escenario y en alguna de sus escenas una persona en ocasión inminente de gritar: si el bailarín que representa la obra pretendiera expresar el grito estando durante un momento con la boca abierta, la carcajada de todo el teatro daría testimonio del mal gusto del asunto. — Dado que, por razones que no están en los temas a representar sino en la esencia misma del arte representativo, el grito de Laocoonte tiene que suprimirse, al artista se le plantea la tarea de motivar ese mutismo para hacer plausible que un hombre en tal situación no grite. Esa tarea se ha resuelto representando la mordedura de la serpiente no como ya consumada ni como una amenaza, sino como produciéndose justo en ese momento y, por cierto, en el costado: pues de este modo se contrae el abdomen y así resulta imposible gritar. Esta razón próxima del tema, aunque secundaria y subordinada, la ha descubierto *Goethe* y expuesto al final del libro undécimo de su autobiografía, como también en el artículo sobre Laocoonte en el primer cuaderno de los *Propyleos*; pero la razón más remota y primaria que condiciona aquella es la que yo he expuesto. No puedo dejar de observar que aquí estoy con Goethe en la misma relación que con respecto a la teoría de los colores. — En la colección del Duque de Aremberg de Bruselas se encuentra una antigua cabeza de Laocoonte que fue descubierta posteriormente.

La cabeza del grupo mundialmente conocido no está restaurada, según resulta de la tabla de todas las restauraciones de ese grupo que se encuentra al final del primer volumen de los *Propyleos* de Goethe; esto además viene confirmado por el hecho de que la cabeza que se descubrió después es muy semejante a la del grupo. Así pues, hemos de suponer que ha existido otra réplica antigua del grupo a la que perteneció la cabeza de Aremberg. En mi opinión, esta supera en belleza y expresión a la del grupo: tiene la boca mucho más abierta que esta, pero sin llegar a gritar.

484 | Capítulo 37[1]

SOBRE LA ESTÉTICA DE LA POESÍA

Como la definición más simple y correcta de la poesía quisiera plantear esta: que es el arte de poner en juego la imaginación mediante palabras. Cómo se logra esto, lo he expuesto en el primer volumen, § 51. Una especial confirmación de lo que allí se dice la ofrece el siguiente pasaje de una carta de *Wieland* a *Merck* publicada después: «He pasado dos días y medio con una sola estrofa, el tema estaba en el fondo en una sola palabra que necesitaba y no podía encontrar. Daba más y más vueltas al asunto y a mi cabeza por todos lados; pues, naturalmente, cuando se trata de un cuadro, quiero traer a la vista de mi lector la misma precisa visión que flota ante mí, y con frecuencia, *ut nosti*[2], todo depende de un solo rasgo, o un acento, o un reflejo» (*Cartas a Merck*, edición de Wagner, 1835, p. 193). — Debido a que la fantasía del lector es la materia en la que la poesía presenta sus imágenes, esta tiene la ventaja de que la realización más próxima y los rasgos más finos resultan en la fantasía de cada cual del modo que es más adecuado a su individualidad, su esfera cognoscitiva y su humor, y que con mayor vivacidad le estimula; en cambio, las artes figurativas no se pueden acomodar así sino que aquí *una* imagen, *una* forma, han de satisfacer a todos: pero esta siempre llevará en alguna medida el sello de la individualidad del artista o su modelo, como un añadido subjetivo o accidental que carece de eficacia; aunque eso ocurrirá tanto menos cuanto más objetivo, es decir, genial, sea el artista. Ya a partir de aquí se

1. Este capítulo se refiere al § 51 del primer volumen.
2. [Como sabes.]

explica en parte que las obras poéticas ejerzan un efecto más intenso, profundo y universal que los cuadros y las estatuas: estas, en efecto, la mayoría de las veces dejan al pueblo totalmente frío, y en general las artes figurativas son las que tienen un efecto más débil. Una particular prueba de esto la ofrece el frecuente | descu- 485
brimiento de las pinturas de grandes maestros en casas privadas y en locales de todo tipo, donde a lo largo de muchas generaciones han colgado, no acaso encerrados u ocultos, sino simplemente desapercibidos, o sea, sin efecto. En mi época, en Florencia (1823) se llegó incluso a descubrir una *Madonna* de Rafael que durante una larga serie de años había colgado de la pared en la habitación de servicio de un palacio (en el *Quartiere di S. Spirito*): y eso ocurre entre los italianos, esa nación dotada de un sentido de la belleza superior al de todas las demás. Esto muestra qué poco efecto directo e inmediato tienen las obras de las artes plásticas, y que su valoración requiere mucho más que las otras la instrucción y el conocimiento. En cambio, una bella melodía que conmueva el corazón da la vuelta al mundo y un poema exquisito viaja de pueblo en pueblo. Los grandes y ricos apoyan con todas sus fuerzas precisamente las artes plásticas y dedican considerables sumas solamente a *sus* obras, e incluso hoy en día una idolatría en el sentido propio del término entrega el valor de una gran hacienda por una pintura de un famoso maestro antiguo; eso se debe principalmente a la rareza de las obras maestras, cuya posesión halaga el orgullo, pero luego también a que su disfrute requiere poco tiempo y esfuerzo, y está disponible a cada momento por un instante; mientras que la poesía y hasta la música ponen condiciones incomparablemente más difíciles. Conforme a ello, podemos privarnos de las artes figurativas: pueblos enteros, por ejemplo, los mahometanos, carecen de ellas: pero no hay ninguno que no tenga música y poesía.

El propósito del poeta al poner en marcha nuestra fantasía es revelarnos las ideas, es decir, mostrar con un ejemplo qué es la vida, qué el mundo. La primera condición para ello es que él mismo lo sepa: su poesía resultará en función de lo profundo o superficial que sea su conocimiento. Por consiguiente, hay innumerables niveles, como en la profundidad y claridad de la captación de las ideas, así también en los poetas. Cada uno de ellos ha de considerarse excelente en la medida en que represente correctamente lo que *él* ha conocido y su imagen se corresponda con *su* original: tiene que equipararse al mejor, ya que en la imagen de este no conoce más que en | la suya propia, es decir, tanto como en la naturaleza 486
misma; porque su mirada no es capaz de penetrar más hondo. Pero

también el mejor se reconoce como tal en el hecho de que ve lo superficial que era la mirada de los demás, cuántas cosas se les quedaban atrás sin que pudieran reproducirlas porque no las veían, y en qué medida les sobrepasa su mirada y su imagen. Si él comprendiera a los superficiales tan poco como ellos a él, entonces tendría que desesperarse: pues, precisamente porque hace falta un hombre extraordinario para que le haga justicia y los malos poetas son tan poco capaces de apreciarle como él a ellos, tiene que vivir durante mucho tiempo de su aprobación propia antes de que llegue la del mundo. — Mientras tanto, aquella aprobación propia va a menos, ya que se le exige que sea humilde. Pero es tan imposible que quien posee méritos y sabe lo que cuestan sea ciego a ellos, como que un hombre de seis pies de altura no note que sobrepasa a los demás. Si de la base de la torre a la cima hay trescientos pies, seguro que hay otro tanto de la cima a la base. Horacio, Lucrecio, Ovidio y casi todos los antiguos hablaron con orgullo de sí mismos, igual que Dante, Shakespeare, Bacon de Verulam y muchos más. El que uno pueda ser un gran espíritu sin darse cuenta de ello es un absurdo que solo la desconsolada incapacidad puede hacer creer, a fin de poder hacer pasar por modestia el sentimiento de la propia nulidad. Un inglés ha observado con ingenio y acierto que *merit* y *modesty* no tienen en común más que la inicial[3]. Con respecto a las celebridades humildes siempre he tenido la sospecha de si tenían razón; y *Corneille* dice sin rodeos:

> *La fausse humilité ne met plus en crédit:*
> *Je sais ce que je vaux, et crois ce qu'on m'en dit*[4].

Finalmente, Goethe ha dicho sin tapujos: «Sólo los bribones son modestos»[5]. Pero todavía más infalible habría sido afirmar que aquellos que con tanto empeño exigen a los demás modestia —los
487 que instan a ella y gritan sin cesar: ¡Sea | modesto!, ¡Por el amor de Dios, sea modesto!— *son con toda seguridad bribones*, es decir, pobres diablos carentes por completo de mérito, mercancías de la

3. Lichtenberg (*Escritos mezclados*, nueva edición, Gotinga, 1844, vol. 3, p. 19) relata que Stanislaus Leszczynski dijo: «*La modestie devroit être la vertu de ceux, à qui les autres manquent*» [«La modestia debería ser la virtud de aquellos que carecen de las demás»].

4. [«La falsa modestia no es creíble: / Yo sé lo que valgo y creo lo que se me dice», *Excuse à Ariste.*]

5. [*Canciones sociales*, «Rendir cuentas».]

naturaleza, miembros ordinarios de la chusma de la humanidad. Pues el que tiene méritos propios admite también el mérito — se entiende que el auténtico y real. Pero aquel que carece de toda cualidad y mérito desea que no exista ninguno: su mirada a los demás le tiene en vilo; la envidia pálida, verde y amarilla corroe su interior: quisiera eliminar y extirpar todas las preeminencias personales: si por desgracia tiene que dejarlas vivir, ha de ser a condición de que oculten sus cualidades, las nieguen e incluso abjuren de ellas. Esa es, pues, la raíz de los frecuentes panegíricos de la modestia. Y cuando los que la ensalzan tienen la oportunidad de asfixiar el mérito en su nacimiento o al menos impedir que se muestre, que sea conocido, ¿quién duda de que lo hará? Pues esa es la praxis de su teoría.

Aun cuando el poeta, como todo artista, nos presenta siempre únicamente cosas particulares, individuales, lo que *él* ha conocido y nos quiere dar a conocer son las ideas (platónicas), la especie entera: por eso en sus imágenes se expresará, por así decirlo, el tipo de los caracteres humanos y las situaciones. El poeta narrativo y el dramático extraen de la vida lo individual y lo dibujan exactamente en su individualidad, pero con ello se revela la entera existencia humana; pues en apariencia tratan de lo individual, pero en verdad, de aquello que existe en todo lugar y tiempo. De ahí deriva que las sentencias, en especial las de los poetas dramáticos, incluso sin ser afirmaciones generales encuentren frecuente aplicación en la vida diaria. — La poesía es a la filosofía lo que la experiencia a la ciencia empírica. La experiencia, en efecto, nos da a conocer el fenómeno en el caso individual y a modo de ejemplo: la ciencia abarca la totalidad del mismo por medio de conceptos generales. Así, la poesía pretende darnos a conocer las ideas (platónicas) de los seres por medio del caso individual y a modo de ejemplo: la filosofía pretende enseñar en conjunto y en general la esencia interior de las cosas que allá se encuentra. — Ya aquí se ve que la poesía comporta
el carácter de la | juventud y la filosofía, el de la madurez. De hecho, 488
las dotes poéticas florecen solo en la juventud y también la receptividad a la poesía suele ser apasionada en la edad joven: al joven le complacen los versos como tales y con frecuencia se contenta con un género inferior. Con los años decrece esa inclinación y en la madurez se prefiere la prosa. Debido a aquella tendencia poética de la juventud, se deteriora fácilmente el sentido de la realidad. Pues la poesía se diferencia de la realidad porque en la primera la vida va fluyendo ante nosotros de forma interesante y, sin embargo, indolora; pero en la realidad, en la medida en que la vida es indolora

carece de interés, mas en cuanto es interesante no queda exenta de dolor. La juventud, iniciada en la poesía antes que en la realidad, luego exige de esta lo que solo aquella puede dar: esta es la fuente principal del malestar que pesa incluso sobre los jóvenes más destacados.

Metro y rima son una traba, pero también una envoltura que el poeta se echa encima y bajo la cual se le permite hablar como en otro caso no podría: y eso es lo que nos complace.— Él, en efecto sólo es responsable a medias de todo lo que dice: metro y rima tienen que representarle en la otra mitad. — El metro o medida, en cuanto mero ritmo, tiene su ser solamente en el *tiempo*, que es una pura intuición *a priori* y que pertenece así, hablando con *Kant*, a la sensibilidad *pura*; la rima, en cambio, es asunto de la sensación en el órgano auditivo y pertenece, pues, a la sensibilidad *empírica*. Por eso el ritmo es un recurso más noble y digno que la rima, que debido a ello fue despreciada por los antiguos y tiene su origen en los lenguajes imperfectos nacidos de la corrupción de los primeros en la época de los bárbaros. La pobreza de la poesía francesa se debe principalmente a que, carente de metro, está limitada solo a la rima; y dicha pobreza se incrementa por el hecho de que, para disimular su falta de medios, ha cargado su rima con un montón de principios pedantes como, por ejemplo, que solo riman las sílabas que se escriben igual, como si la rima fuera para la vista y no para el oído; que el hiato está mal visto, que una gran cantidad de palabras no debe aparecer, etc., con todo lo cual pretende terminar la nueva
489 escuela de poesía francesa. | — Sin embargo, en ningún lenguaje hace la rima un efecto tan agradable y poderoso, al menos para mí, como en el latín: los poemas rimados en latín de la Edad Media tienen un peculiar encanto. Esto hay que explicarlo porque la lengua latina es sin comparación más perfecta, bella y noble que cualquiera de las modernas, y tiene un gran encanto cuando va acompañada de ese adorno y oropel que pertenece precisamente a estas y que ella desdeñó originariamente.

A una consideración seria le podría parecer casi una alta traición a la razón que se hiciera la menor violencia a un pensamiento o a su expresión correcta y nítida, con la pueril intención de que tras algunas sílabas se volviera a percibir el mismo sonido o que esas sílabas presenten una cierta cadencia. Pero sin esa violencia pocos versos pueden producirse: pues a ella ha de atribuirse que los versos en lengua extranjera sean mucho más difíciles de entender que la prosa. Si pudiéramos mirar en el taller oculto de los poetas, veríamos que es cien veces más frecuente que se busque un pensamiento

a la rima que una rima al pensamiento: e incluso esto último no resulta fácil sin que ceda una parte del pensamiento. — Pero la versificación desafía todas estas consideraciones y tiene a su favor todas las épocas y pueblos: así de grande es el poder que el metro y la rima ejercen sobre el ánimo, y así de eficaz el misterioso *lenocinium* que les es propio. Yo explico esto diciendo que un verso bien rimado, a través de su efecto indescriptiblemente enfático, provoca la sensación de que el pensamiento en él expresado estaba ya predestinado o hasta preformado en el lenguaje, y el poeta sólo ha tenido que descubrirlo. Hasta las ocurrencias triviales reciben con el ritmo y la rima una apariencia de significatividad y tienen un buen aspecto con ese adorno, igual que se cautiva la vista con la visión de una muchacha de rostro vulgar bien arreglada. Incluso los pensamientos torcidos y falsos ganan apariencia de verdad con la versificación. Y por otro lado, los más famosos pasajes de los más célebres poetas sufren merma y se vuelven insignificantes cuando se
reproducen fielmente en prosa. Si solo lo verdadero | es bello y si el 490
adorno preferible de la verdad es la desnudez, entonces un pensamiento que en prosa aparece como grande y bello tendrá más valor verdadero que uno que produzca el mismo efecto en verso. — El hecho de que un medio tan nimio y hasta aparentemente pueril como el metro y la rima ejerza un efecto tan poderoso es altamente llamativo y merece ser investigado: yo lo explico de la siguiente manera. Lo que se ofrece inmediatamente al oído, o sea, el mero sonido de las palabras, recibe gracias al ritmo y la rima una cierta perfección y significación en sí mismo, al convertirse así en una especie de música: por eso parece entonces que existe por sí mismo y no ya como simple medio, mero signo de un designado, a saber, el significado de las palabras. Parece que toda su misión es deleitar el oído con su sonido, y que con ello está todo logrado y todas las exigencias satisfechas. El que al mismo tiempo contenga un sentido, que exprese un pensamiento, se presenta como una añadidura inesperada, igual que la de las palabras a la música; es como un regalo imprevisto que nos sorprende agradablemente y nos satisface con facilidad, ya que no teníamos ninguna pretensión al respecto: y si ese pensamiento es de tal clase que en sí mismo, o sea, expresado en prosa, resultaría significativo, entonces estamos encantados. Recuerdo que cuando era muy niño, durante una larga época me deleité con la sonoridad de los versos, hasta que descubrí que también tenían sentido y encerraban pensamientos. En consecuencia, en todos los lenguajes se da también una mera poesía sonora con una ausencia casi total de sentido. El sinólogo *Davis*, en la

introducción a su traducción del *Laou-seng-urh* o *An heir in old age*, observa que los dramas chinos están compuestos en parte de versos que son cantados, y añade: «El sentido de los mismos es con frecuencia oscuro y, conforme a las propias declaraciones de los chinos, el fin prioritario de esos versos es halagar el oído, para lo cual se desatiende el sentido o incluso se lo sacrifica completamente a la armonía». ¿A quién no se le vienen aquí a la cabeza los coros de algunas tragedias griegas, a veces tan difíciles de descifrar?

La señal por la que se reconoce inmediatamente al auténtico
491 poeta, tanto de los géneros superiores como de los inferiores, es el | carácter no forzado de sus rimas: estas acuden por sí mismas, como enviadas por los dioses: sus pensamientos les vienen ya rimados. En cambio, el prosaico encubierto busca la rima para el pensamiento; el chapucero, el pensamiento para la rima. Con mucha frecuencia a partir de un par de versos rimados se puede descubrir cuál de los dos es hijo del pensamiento y cuál de la rima. El arte está en ocultar esto último para que tales versos no aparezcan casi como simples rellenos de *bouts-rimés*[6].

Tengo la sensación (aquí no existen demostraciones) de que la rima es por naturaleza meramente binaria: su eficacia se limita a una sola repetición del sonido y no se refuerza con una repetición más frecuente. En cuanto una sílaba final percibe la que es semejante a ella, su efecto se agota: la tercera recurrencia del tono actúa solamente como una rima reiterada que casualmente tiene el mismo sonido, pero no aumenta el efecto: entra en la serie de la rima anterior pero sin unirse con ella para lograr una impresión más fuerte. Pues el primer tono no se conecta con el tercero a través del segundo: este es, pues, un pleonasmo estético, una doble audacia que en nada ayuda. Al menos, tales acumulaciones de rimas no merecen el gran esfuerzo que cuestan en las rimas octavas, los tercetos y los sonetos, y que es la causa del martirio anímico con el que a veces se leen tales producciones: pues el placer estético es imposible rompiéndose la cabeza. El hecho de que el gran espíritu poético pueda a veces superar esas formas y sus dificultades, moviéndose en ellas con ligereza y gracia, no las hace recomendables: pues en sí mismas son tan ineficaces como dificultosas. Y hasta en los buenos poetas, cuando se sirven de esas formas, se aprecia frecuentemente la lucha entre rima y pensamiento en la que una u otro alcanzan la victoria; así que o bien el pensamiento se atrofia en

6. [Finales rimados.]

función de la rima, o bien esta se contenta con un débil *à peu près*[7]. Porque eso es así, no considero una prueba de ignorancia, sino de buen gusto, el que Shakespeare en sus sonetos dé una rima distinta a cada cuarteto. En todo caso, su efecto acústico | no sufre por ello 492
menoscabo alguno y el pensamiento ejerce sus derechos mucho más de lo que podría hacerlo si hubiera tenido que calzarse las tradicionales botas españolas.

Para la poesía de una lengua es una desventaja tener muchas palabras que no son utilizables y, por otra parte, no poder utilizar ciertas palabras de la prosa. Lo primero se da sobre todo en el latín y el italiano, lo último, en el francés, donde ha sido denominado breve y acertadamente *la bégeulerie de la langue française*[8]. Donde menos se encuentra esto es en el inglés y el alemán. Esas palabras pertenecientes exclusivamente a la poesía permanecen ajenas a nuestro corazón, no nos hablan inmediatamente y por eso nos dejan fríos. Son un lenguaje poético convencional y algo así como sensaciones pintadas en lugar de verdaderas: excluyen la intimidad.

Opino que la diferencia tan frecuentemente mencionada en nuestros días entre poesía *clásica y romántica* se basa en el fondo en que aquella no conoce más motivos que los puramente humanos, reales y naturales; esta, en cambio, hace valer también como eficaces motivos artificiales, convencionales e imaginarios: entre ellos están los que proceden del mito cristiano, luego los del extravagante y fantástico principio del honor caballeresco, además los de la insípida y ridícula veneración cristiano-germánica de la mujer y, finalmente, los del disparatado y lunático enamoramiento hiperfísico. Hasta en los mejores poetas del género romántico, por ejemplo, en Calderón, puede apreciarse a qué grotesca deformación de las relaciones y la naturaleza humanas conducen esos motivos. Por no hablar de los autos, me refiero solo a piezas como *No siempre el peor es cierto* y *El postrero duelo en España*, y análogas comedias *en capa y espada*[9]: a aquellos elementos se une la sutileza escolástica que con frecuencia aparece en la conversación y que en aquella época era propia de la formación intelectual de los estamentos superiores. ¡En qué clara ventaja se halla frente a esta la poesía de los antiguos, que siempre permanece fiel a la naturaleza! Así resulta que la poesía clásica posee una verdad y corrección incondicionadas, la romántica, solo | condicionadas; es 493

7. [Poco más o menos.]
8. [La gazmoñería de la lengua francesa.]
9. En español en el original. [*N. de la T.*]

semejante a lo que ocurre con la arquitectura griega y la gótica. — Por otra parte, hay que observar aquí que todos los poemas dramáticos o narrativos que ubican su escena en la Grecia o Roma antiguas caen en la desventaja de que nuestro conocimiento de la Antigüedad, en especial por lo que al detalle de la vida respecta, es insuficiente, fragmentario y no extraído de la intuición. Esto, en efecto, obliga al poeta a pasar por alto muchas cosas y recurrir a generalidades, con lo que cae en la abstracción y su obra pierde aquel carácter intuitivo e individual que es esencial a la poesía. Es eso lo que da a tales obras el particular toque de vacuidad y aburrimiento. Solo las representaciones de Shakespeare están libres de eso; porque él, sin vacilar, bajo los nombres de griegos y romanos presentó a ingleses de su época.

A algunas piezas maestras de la poesía *lírica*, en concreto algunas odas de Horacio (véase, por ejemplo, la segunda del tercer libro) y varias canciones de Goethe (por ejemplo, «Lamento del pastor») se les ha reprochado que les faltaba coherencia y eran unos completos saltos de pensamiento. Pero aquí la conexión lógica se ha descuidado adrede para ser sustituida por la unidad de la sensación y la atmósfera que en ellas se expresan, la cual precisamente resalta más de ese modo, ya que marcha como el hilo a través de las perlas separadas y facilita el rápido cambio de los objetos que hay que considerar, igual que en la música el tránsito de un tono a otro está mediado por el acorde de la séptima, a través del cual la tónica sostenida en él se convierte en dominante del nuevo tono. La característica señalada se encuentra con la mayor claridad, hasta la exageración, en la canción de Petrarca que comienza: *Mai non vo' più cantar, com' io soleva*[10].

Así como en la poesía lírica predomina el elemento subjetivo, en el drama está presente única y exclusivamente el objetivo. Entre ambos ocupa un amplio terreno intermedio la poesía épica en todas sus formas y modificaciones, desde las romanzas narrativas hasta la epopeya propiamente dicha. Pues aunque es objetiva en lo princi-
494 pal, contiene | un elemento subjetivo que aparece en mayor o menor medida y que encuentra su expresión en el tono, la forma de la exposición y las reflexiones que se insertan. No perdemos tanto de vista al poeta como en el drama.

El fin del drama en general es mostrarnos en un ejemplo lo que es la esencia y existencia del hombre. Para ello puede presentarnos

10. [«Mas no cantaré ya como solía», *Cancionero* I, XI.]

la cara triste o alegre de las mismas, o también su tránsito. Pero ya la expresión «esencia y existencia del hombre» contiene el germen de la controversia acerca de si lo principal es la esencia, es decir, los caracteres, o la existencia, esto es, el destino, el acontecer, la acción. Además, ambas están tan soldadas entre sí que se puede separar su concepto pero no su exposición. Pues solo las circunstancias, los destinos y los acontecimientos llevan a los caracteres a exteriorizar su esencia, y solamente de los caracteres nace la acción, de la que resultan los acontecimientos. En la representación se puede, desde luego, resaltar más lo uno o lo otro; los dos extremos a este respecto los forman los dramas de carácter y de intriga.

El propósito común al drama y la epopeya es representar en caracteres y situaciones relevantes las acciones extraordinarias suscitadas por ambos; ese propósito lo logra el poeta con la máxima perfección cuando primero nos propone los caracteres en estado de reposo, en el que solo resulta visible una matización general; pero luego hace surgir el motivo que provoca una acción, de la cual nace un motivo nuevo y más fuerte que a su vez suscita una acción más significativa, la cual a su vez genera motivos nuevos y cada vez más fuertes; de este modo, en el periodo adecuado a la forma de la obra, en lugar del reposo originario aparece la excitación apasionada con la que se producen las acciones importantes en las que junto al curso del mundo destacarán con clara luz las cualidades hasta entonces adormecidas en los caracteres.

Los grandes poetas se transforman totalmente en cada uno de los personajes que se van a representar y hablan desde cada uno de ellos, igual que ventrílocuos: ahora desde el héroe, luego desde la joven e | inocente doncella, pero siempre con la misma verdad y 495
naturalidad: así lo hacen *Shakespeare* y *Goethe*. Los poetas de segundo rango transforman al protagonista en sí mismos: así *Byron*; con lo cual los personajes secundarios quedan a menudo sin vida, al igual que el protagonista en los poetas mediocres.

El placer que nos produce la *tragedia* no pertenece al sentimiento de lo bello sino al de lo sublime; es incluso el grado máximo de ese sentimiento. Pues, así como a la vista de lo sublime en la naturaleza nos separamos del interés de la voluntad para hacernos puramente contemplativos, en la catástrofe trágica nos apartamos de la voluntad de vivir misma. En la tragedia, en efecto, se nos presenta la cara espantosa de la vida, la miseria de la humanidad, el reinado del azar y el error, la caída del justo, el triunfo del malvado: así pues, se pone ante nuestros ojos la índole del mundo en directa oposición a nuestra voluntad. Ante esa visión nos sentimos instados

a apartarnos de nuestra voluntad de vivir, a dejar de querer y amar. Y precisamente de ese modo nos damos cuenta de que queda aún algo en nosotros que no podemos conocer positivamente sino solo en forma negativa, como aquello que *no* quiere la vida. Como el acorde de séptima reclama el fundamental, como el color rojo reclama el verde y hasta lo pone a la vista, así toda tragedia reclama un tipo de existencia totalmente distinto, otro mundo cuyo conocimiento no se nos puede dar más que indirectamente, como aquí a través de esa reclamación. En el instante de la catástrofe trágica se nos hace más clara que nunca la convicción de que la vida es un mal sueño del que tenemos que despertar. En la medida en que el efecto de la tragedia es análogo al de lo sublime dinámico, nos eleva, igual que éste, por encima de la voluntad y su interés, y nos pone tan en desacuerdo con ella que nos complacemos en lo que se opone directamente a ella. Lo que proporciona el peculiar impulso hacia lo sublime a todo lo trágico, en cualquier forma que se presente, es el conocimiento de que el mundo, la vida, no puede garantizar ningún verdadero placer y que nuestro apego a ella no vale la pena: en eso consiste el espíritu trágico: nos conduce a la resignación.

496 | Admito que en la tragedia antigua ese espíritu de resignación raras veces se manifiesta y se expresa directamente. Edipo en Colono muere resignado y voluntariamente, pero le consuela la venganza en su patria. Ifigenia en Áulide está totalmente dispuesta a morir; pero es pensar en el bien de Grecia lo que le consuela y produce un cambio en su ánimo, gracias al cual acepta voluntariamente la muerte, de la que al principio quería escapar de cualquier modo. Casandra, en el *Agamenón* del gran Esquilo, muere voluntariamente, ἀρκείτω βίος[11] (1306); pero también ella se consuela con el pensamiento de la venganza. Hércules, en las *Traquinias*, abandonado a la necesidad, muere tranquilo pero no resignado. Lo mismo pasa con el Hipólito de Eurípides, en el que nos llama la atención que Artemisa, que se le aparece para consolarlo, le prometa un templo y la gloria póstuma, pero no le haga ninguna referencia a una existencia más allá de la vida y le abandone en el momento de morir, como hacen todos los dioses con el moribundo: — en el cristianismo se quedan junto a él, igual que en el brahmanismo y el budismo, si bien en este último los dioses son verdaderamente exóticos. Así pues, Hipólito, como casi todos los héroes trágicos de la Antigüedad, muestra sumisión ante el inexorable destino y la

11. [Ya es suficiente de vida.]

inflexible voluntad de los dioses, pero ninguna renuncia a la voluntad de vivir. Así como la indiferencia estoica se distingue radicalmente de la resignación cristiana porque solo enseña a soportar con tranquilidad y esperar serenamente el mal ineludiblemente necesario, del mismo modo los héroes trágicos de la Antigüedad muestran un constante sometimiento a los inexorables golpes del destino, mientras que la tragedia cristiana presenta la renuncia a la voluntad de vivir, el alegre abandono del mundo, en la conciencia de su falta de valor y nulidad. — Pero en mi opinión, la tragedia moderna es superior a la antigua. Shakespeare tiene una grandeza mucho mayor que Sófocles: frente a la *Ifigenia* de Goethe, casi podríamos calificar la de Eurípides de burda y vulgar. *Las Bacantes* de Eurípides es un indignante mamarracho a favor de los sacerdotes paganos. Algunas obras antiguas carecen de toda tendencia trágica, como el *Alcestis* y la *Ifigenia entre los Tauros* de Eurípides: algunas tienen motivos repugnantes o nauseabundos, | como *Antígona* y *Filoctetes*. Casi 497
todos muestran el género humano bajo el espantoso dominio del azar y el error, pero no la resignación que de ahí nace y que libera de aquel. Todo ello, porque los antiguos no habían alcanzado todavía la cumbre y el fin de la tragedia y del conocimiento de la vida en general.

Pero aunque los antiguos presenten en tan escasa medida el espíritu de resignación y la renuncia a la voluntad de vivir en el ánimo de sus héroes trágicos, sigue presente la peculiar tendencia y efecto de la tragedia: despertar aquel espíritu en el espectador y evocar aquel ánimo aunque sea de pasada. Los horrores en la escena le ponen por delante la amargura y falta de valor de la vida, o sea, la nulidad de todo afán: el efecto de esa impresión ha de ser que se percate, aunque sea solo en un oscuro sentimiento, de que es mejor arrancar su corazón de la vida, evitar quererla, no amar el mundo ni la vida; con lo cual, en su más hondo interior se suscita la conciencia de que para un querer de otro tipo ha de haber también otro tipo de existencia. — Pues si no fuera así, no consistiría la tendencia de la tragedia en esa elevación por encima de todos los fines y bienes de la vida, esa evitación de la misma y de sus seducciones, y la orientación hacia otra existencia de otra clase, aunque totalmente incomprensible para nosotros. ¿Cómo sería entonces posible que la representación de la cara espantosa de la vida, presentada a la vista con la más clara luz, pudiera ejercer efecto en nosotros y resultarnos un sumo placer? El miedo y la compasión, cuya provocación es para Aristóteles el fin último de la tragedia, no pertenecen en sí mismos a las sensaciones agradables:

por eso no pueden ser fines sino solo medios. Así que la verdadera tendencia de la tragedia, el fin último de la representación intencionada de los sufrimientos de la humanidad, sigue siendo el instar a la renuncia de la voluntad de vivir; y lo es también allá donde esa resignada elevación del espíritu no se muestra en el héroe mismo sino que solamente se suscita en el espectador mediante la visión de un gran sufrimiento inmerecido, o incluso merecido. — Como los
498 antiguos, también algunos de los modernos se conforman | con provocar en el espectador el ánimo descrito mediante la representación objetiva de la desgracia humana a grandes rasgos; mientras que otros representan la inversión del ánimo del propio héroe, causada por el sufrimiento: aquellas ofrecen, por así decirlo, solamente las premisas y dejan la conclusión al espectador; estas, en cambio, aportan también la conclusión o la moraleja de la fábula, en forma de inversión del ánimo del héroe o también como consideración en boca del coro como, por ejemplo, Schiller en *La novia de Mesina*: «La vida no es el supremo bien». Dicho sea aquí de paso, raras veces aparece con una motivación tan pura y una expresión tan clara el auténtico efecto trágico de la catástrofe y la resignación y elevación espiritual de los héroes, como en la ópera *Norma*, donde se presenta en el dueto *Qual cor tradisti, qual cor perdesti*, en el que la inversión de la voluntad se indica claramente con el reposo repentino que surge en la música. En general, esa obra — al margen de su excelente música y, por otro lado, de la dicción, que solo puede ser la de un libreto—, si consideramos únicamente sus motivos y su economía interna, constituye una tragedia de suma perfección, un verdadero modelo de disposición trágica de los motivos, de secuencia trágica de la acción y de desenlace trágico, a las que se une el efecto de elevación del mundo que ejerce en el ánimo de los héroes y que se transmite también al espectador: el efecto que aquí se logra es tanto más franco y característico de la verdadera esencia de la tragedia, cuanto que aquí no aparecen ni personajes ni sentimientos cristianos.

El descuido de la unidad de tiempo y lugar que tanto se reprocha a los modernos es un defecto solamente cuando llega hasta el punto de suprimir la unidad de la acción; entonces solo queda la unidad del protagonista, como, por ejemplo, en *Enrique VIII* de Shakespeare. Pero la unidad de la acción no necesita llegar tan lejos como para seguir hablando siempre del mismo asunto, como en las tragedias francesas, que la mantienen con tal rigor que el desarrollo dramático se parece a una línea geométrica sin extensión: en ellas se dice siempre «¡Adelante!», *Pensez à votre affai-*

re!»[12], y el asunto es expendido y despachado como en un negocio,
| sin pararse en tonterías que no le pertenecen ni mirar a derecha o 499
izquierda. En cambio, la tragedia de Shakespeare se asemeja a una línea que también posee extensión: se toma su tiempo, *exspatiatur*[13]: se producen diálogos e incluso escenas completas que no potencian la acción o ni siquiera se refieren a ella, pero mediante los cuales podemos llegar a conocer mejor los personajes de la acción o sus circunstancias, de modo que comprendamos también la acción con mayor hondura. Esta sigue siendo, desde luego, lo principal, pero no de forma tan exclusiva que olvidemos que en última instancia se trata de representar la esencia y existencia humanas en general.

El poeta dramático o épico ha de saber que él es el destino y ser por ello implacable como él; e, igualmente, que él es el espejo del género humano, y por eso ha de retratar muchos caracteres malvados y desalmados, como también muchos individuos necios, excéntricos y locos; pero luego también habrá de presentar aquí y allá un hombre racional, uno prudente, uno honrado, uno bueno y, solo como una extraña excepción, uno generoso. A mi entender, en todo *Homero* no se presenta un solo carácter verdaderamente generoso, aunque sí algunos buenos y honrados: en todo *Shakespeare* pueden en todo caso encontrarse un par de caracteres nobles pero en modo alguno exageradamente nobles, acaso Cordelia, Coriolano y difícilmente alguno más; en cambio, está plagado de personajes del género antes indicado. Pero las obras de *Iffland* y *Kotzebue* poseen muchos caracteres generosos, mientras que *Goldoni* se ha mantenido dentro de lo que recomendé, con lo que muestra que está por encima. En cambio, Mina de Barnhelm, de *Lessing*, adolece de una generosidad excesiva y universal: pero tanta generosidad como ofrece por sí solo el Marqués de Posa no puede lograrse en todas las obras de Goethe tomadas en conjunto: mas hay una pequeña obra alemana, *El deber por el deber*[14] (un título que parece tomado de la *Crítica de la razón práctica*) que solo tiene tres personajes, pero todos ellos de una exaltada nobleza.

Los griegos tomaron siempre como héroes de la tragedia personajes regios; los modernos también en su mayoría. No, por cierto, porque el rango dé más dignidad al que actúa o sufre: y dado que
aquí se trata solamente de | poner en juego las pasiones humanas, el 500

12. [¡Pensad en vuestro asunto!]
13. [Divaga.]
14. Obra de Pius Alexander Wolff. [*N. de la T.*]

valor relativo de los objetos a través de los que eso se produce resulta indiferente y los aldeanos rinden lo mismo que los reyes. Tampoco la tragedia burguesa ha de ser rechazada sin condiciones. No obstante, las personas de gran poder y apariencia son las más indicadas para la tragedia porque la desgracia en la que hemos de reconocer el destino de la vida humana ha de tener una magnitud suficiente como para que parezca terrible al espectador, sea quien sea. El mismo Eurípides dice: φεῦ, φεῦ, τὰ μεγάλα μεγάλα καὶ πάσχει κακά[15] (*Stob. Flor.*, vol 2, p. 299). Pero las circunstancias que ponen a una familia burguesa en una situación de necesidad y desesperación son muy nimias a los ojos de los grandes o los ricos y pueden ser suprimidas con ayuda humana, a veces hasta con una pequeñez: por eso tales espectadores no pueden conmoverse con ellas en un sentido trágico. En cambio, las desgracias de los grandes y poderosos son incondicionalmente terribles y no son susceptibles de remedio externo; porque los reyes han de ayudarse a sí mismos con su propio poder o sucumbir. A eso se añade que la caída desde lo alto es mayor. Por eso a los personajes burgueses les falta altura desde la que caer.

Si la tendencia y el propósito último de la *tragedia* han resultado ser el conducirnos a la resignación, a la negación de la voluntad de vivir, en su opuesta, la *comedia*, reconoceremos fácilmente la exhortación a seguir afirmando esa voluntad. Ciertamente, también la comedia ha de poner ante la vista sufrimientos y contrariedades, como es inevitable a toda representación de la vida humana: pero nos los muestra como pasajeros, diluidos en alegría, mezclados en general con logros, triunfos y esperanzas que al final prevalecen; y en todo ello se pone de relieve la inagotable materia cómica de la que está llena la vida y hasta sus contratiempos, y que en toda circunstancia ha de mantenernos de buen humor. La comedia dice, en suma, que la vida en conjunto es buena y sobre todo divertida. Pero, por supuesto, tiene que apresurarse a bajar el telón en el momento de gozo, para que no veamos lo que viene después: mientras que la tragedia, por lo general, concluye de tal modo que
501 nada puede venir después. Y además, | si alguna vez contemplamos con seriedad aquella cara burlesca de la vida tal y como se muestra en las inocentes manifestaciones y gestos que la mezquina turbación, el temor personal, la ira momentánea, la envidia oculta y los muchos afectos semejantes imprimen en las formas de la realidad

15. [«Dolor, dolor, lo que es grande ha de sufrir también grandes males», Stobeo, *Florilegium* II, p. 299.]

que aquí se refleja, considerablemente alejadas del tipo de la belleza, entonces también desde ese lado, o sea, de forma totalmente inesperada, quien lo examine reflexivamente llegará a la convicción de que la existencia y actividad de tales seres no pueden ser un fin en sí mismas; que por el contrario, solo han podido llegar a la existencia por un camino errado y que lo que así se representa es algo que en realidad sería mejor que no existiera.

Capítulo 38[1]

SOBRE LA HISTORIA

En el pasaje del primer volumen abajo señalado he expuesto detalladamente cómo y por qué se obtiene más de la poesía que de la historia de cara a conocer la esencia de la humanidad: en esa medida, sería de esperar una mayor instrucción por parte de aquella que de esta. Esto lo entendió ya *Aristóteles*, ya que dice: καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν[2] (*et res magis philosophica, et melior poesis est, quam historia*)[3] (*Poetica*, c. 9). Pero para no dar lugar a ningún equívoco acerca del valor de la historia, quisiera expresar aquí mis pensamientos al respecto.

En cada clase y especie de cosas los hechos son innumerables, los seres individuales, infinitos en número, la variedad de sus dife-
502 rencias, inabarcable. Al mirarlo, | el espíritu ávido de saber se
marea: se ve condenado a la ignorancia, por mucho que investigue. — Pero entonces viene la *ciencia*: separa lo que es incontable en número, lo une bajo conceptos de clase y estos a su vez bajo conceptos de especie, con lo que abre el camino al conocimiento de lo general y lo especial, que incluye también las innumerables cosas individuales, ya que vale para todas sin que haya que examinar cada una por sí misma. De este modo, la ciencia promete descanso al

1. Este capítulo se refiere al § 51 del primer volumen.
2. [«La poesía es más filosófica y más digna que la historia», *Poética* 9, 1451b.]
3. Obsérvese aquí de paso que a partir de esta oposición de ποίησις e ἱστορία se destaca de forma inusualmente clara el origen y el verdadero significado de la primera palabra: esta significa, en efecto, lo hecho, lo ideado, en oposición a lo averiguado.

espíritu que investiga. Luego, todas las ciencias se colocan una junto a otra y por encima del mundo real de las cosas individuales que se han repartido entre ellas. Pero sobre todas ellas flota la filosofía como el saber más general y, por ello, más importante, que promete las claves que los demás solo preparan. — La *historia* es la única que no puede entrar en esa serie, ya que no puede gloriarse del mismo privilegio que las otras: pues le falta el carácter fundamental de la ciencia, la subordinación de los conocimientos, en lugar de la cual ha de mostrar una mera coordinación de los mismos. Por eso no hay ningún sistema de la historia como lo hay de las demás ciencias. Es, por consiguiente, un saber, pero no una ciencia. Pues en modo alguno conoce lo individual por mediación de lo general sino que tiene que captar lo individual inmediatamente y, por así decirlo, continuar la guerra en el campo de la experiencia; mientras que las verdaderas ciencias flotan por encima, ya que han alcanzado conceptos comprehensivos mediante los cuales dominan lo individual y, al menos dentro de ciertos límites, prevén la posibilidad de las cosas pertenecientes a su dominio, de modo que pueden estar tranquilas también respecto de lo que ha de suceder. Las ciencias, dado que son sistemas de conceptos, hablan siempre de especies; la historia, de individuos. Sería, por consiguiente, una ciencia de individuos, lo cual expresa una contradicción. Además, de lo dicho en primer lugar se sigue que las ciencias en su conjunto hablan de aquello que existe siempre; la historia, en cambio, de lo que existió una sola vez y nunca más. Puesto que además la historia tiene que ver con lo estrictamente particular e individual, que es inagotable por naturaleza, todo lo conoce solo de manera imperfecta y a medias. Y al mismo tiempo tiene que hacer que cada nuevo día en su
cotidianeidad | le enseñe eso que no sabía. Se podría, no obstante, 503
objetar que también en la historia se produce una subordinación de lo particular a lo general en la medida en que los periodos, los gobiernos y los cambios de jefes y estados, en suma, todo lo que encuentra lugar en las tablas de la historia, son lo general a lo que se subordina lo especial; pero esa objeción se basaría en una falsa comprensión del concepto de lo general. Pues el elemento general de la historia al que aquí se alude es meramente *subjetivo*, es decir, tal que su generalidad nace exclusivamente de la insuficiencia del *conocimiento* individual de las cosas, y no *objetivo*, es decir, un concepto en el que estuvieran ya realmente pensadas las cosas. Hasta lo más general de la historia es en sí mismo meramente particular e individual, en concreto, un largo segmento de tiempo o un acontecimiento principal: lo particular es a eso lo que la parte al

todo pero no lo que el caso a la regla, como ocurre en todas las ciencias verdaderas, ya que ofrecen conceptos y no meros hechos. Precisamente por eso en ellas se puede determinar con seguridad el caso particular por venir, a través de un conocimiento correcto de lo general. Si, por ejemplo, conozco las leyes del triángulo en general, puedo indicar lo que tiene que convenir a un triángulo que se me presente: y lo que vale de todos los mamíferos, por ejemplo, que tienen dos ventrículos, pulmones, diafragma, vejiga urinaria, cinco sentidos, etc., puedo también afirmarlo de un murciélago que acabo de apresar antes de seccionarlo. Pero no ocurre así en la historia, donde la generalidad no es la objetiva del concepto sino la subjetiva de mi conocimiento, el cual solo puede ser denominado general en la medida en que es superficial: por eso puedo saber en general que la Guerra de los Treinta Años fue una guerra religiosa desarrollada en el siglo XVII, mas ese conocimiento general no me faculta para señalar algo más preciso sobre su curso. — La misma oposición se demuestra en el hecho de que en las ciencias reales lo particular e individual es lo más cierto, ya que se basa en la percepción inmediata: en cambio, las verdades generales se abstraen
504 a partir de aquello; de ahí que en | estas pueda haberse admitido algo erróneo. Pero en la historia, a la inversa, lo más general es lo más cierto, por ejemplo, los periodos temporales, la sucesión de los reyes, las revoluciones, guerras y tratados de paz: sin embargo, las particularidades de los acontecimientos y su conexión son inciertas, y tanto más cuanto más se entra en detalle. Por eso la historia es más interesante cuanto más especializada, pero también es entonces menos fiable y se acerca en todos los respectos a las novelas. — Por lo demás, lo que el elogiado pragmatismo de la historia tiene a su favor lo podrá apreciar mejor quien recuerde que a veces no ha entendido los acontecimientos de su propia vida en su verdadera conexión hasta veinte años después, si bien los datos para ello los tenía ante sí en su totalidad: así de complicada es la combinación de la acción de los motivos bajo las continuas intervenciones del azar y el encubrimiento de las intenciones. — En la medida en que la historia tiene por único objeto lo particular, el hecho individual, y lo considera como lo exclusivamente real, constituye la directa oposición y contradicción de la filosofía, que considera las cosas desde el punto de vista más general y tiene expresamente como objeto lo universal que permanece idéntico en todos los individuos; por eso en estos no ve nunca más que aquella universalidad y considera el cambio de sus fenómenos como inesencial: φιλοκαθόλου γὰρ ὁ φιλόσοφος[4] (*generalium amator philosophus*). Mientras que la historia nos enseña que en cada época ha existido algo diferente, la filosofía se esfuerza en hacernos comprender que en todas las épocas fue, es y será lo mismo. Verdaderamente, la esencia de la vida humana, como la de toda la naturaleza, existe en su totalidad en cada momento presente y por eso para ser conocida exhaustivamente no necesita más que la profundidad de su captación. Pero la historia espera suplir la profundidad con la longitud y la anchura: para ella cada momento presente es solo un fragmento que ha de ser completado con el pasado, cuya longitud es infinita y con el que se enlaza a su vez un futuro infinito. En eso se basa la contraposición entre la mentalidad filosófica e histórica: aquella quiere fundamentar, esta quiere relatar hasta el fin. La historia
muestra por todos lados | la misma cosa bajo formas diferentes: 505
pero quien no la conoce en mayor o menor medida difícilmente llegará a conocerla recorriendo todas sus formas. Los capítulos de la historia de los pueblos se diferencian en el fondo solo por los nombres y las fechas: el contenido verdaderamente esencial es siempre el mismo.

Siendo la materia del arte la *idea* y la de la ciencia el *concepto*, vemos que ambos se ocupan de lo que existe siempre y siempre de la misma manera, no de lo que ahora es y ahora no es, ahora es así y ahora de otra forma: por eso ambos tienen que ver con aquello que *Platón* estableció como el objeto exclusivo del verdadero saber. La materia de la historia es, en cambio, lo individual en su individualidad y contingencia, lo que es una vez y luego ya no vuelve a ser, las combinaciones efímeras de un mundo humano que se mueve como las nubes con el viento, las cuales con frecuencia se transforman completamente a causa del accidente más nimio. Desde ese punto de vista, la materia de la historia se nos presenta como un objeto apenas digno de una seria y esforzada consideración por parte del espíritu humano; un espíritu humano que, precisamente porque es tan perecedero, debería elegir para su estudio lo imperecedero.

Por lo que se refiere al intento, surgido en especial por la corruptora y embrutecedora pseudo-filosofía hegeliana, de concebir la historia mundial como una totalidad planificada o, como ellos dicen, de «construirla orgánicamente», tal intento se funda en un burdo *realismo* que toma el *fenómeno* por el *ser en sí* del mundo y piensa que todo depende de aquel, de sus formas y procesos; ahí se apoya secretamente en ciertas concepciones mitológicas que presu-

4. [«El filósofo es amante de lo universal», Platón, *Alcibiades* I, 160.]

pone subrepticiamente: ¿Se podría si no preguntar para qué espectador se representa realmente semejante comedia? — Pues allá donde solamente el individuo, y no el género humano, posee una real unidad inmediata de la conciencia, la unidad del curso vital de este es una pura ficción. Además, así como en la naturaleza solo la especie es real y los *genera* son meras abstracciones, en el género
506 humano | solo los individuos y su curso vital son reales, los pueblos y su vida son meras abstracciones. Finalmente, las historias constructivas, dirigidas por un tosco optimismo, conducen siempre en último término a un Estado placentero, lucrativo, rico, con una constitución justa, buena justicia, policía, técnica e industria, y a lo sumo con un desarrollo intelectual; porque este es de hecho el único posible, dado que lo moral permanece en esencia igual. Pero, según atestigua nuestra conciencia interna, todo depende de lo moral, que se halla solamente en el individuo como dirección de su voluntad. En verdad, solo el curso vital de cada individuo tiene unidad, conexión y verdadero significado: hay que verlo como una enseñanza y su significado es moral. Solamente los procesos *internos*, en cuanto afectan a la *voluntad*, tienen verdadera realidad y son acontecimientos reales; porque únicamente la voluntad es cosa en sí. En cada microcosmos se encuentra todo el macrocosmos y este no contiene más que aquel. La pluralidad es fenómeno y los procesos externos son meras configuraciones del mundo fenoménico, por lo que no tienen ni realidad ni significación inmediatas sino solo mediatas, a través de su relación a la voluntad del individuo. El empeño en explicarlos e interpretarlos inmediatamente es semejante a pretender ver grupos de hombres y animales en las formaciones nubosas. — Lo que narra la historia no es de hecho más que el largo, difícil y confuso sueño de la humanidad.

Los hegelianos, que incluso consideran la filosofía de la historia el objetivo fundamental de toda filosofía, pueden ser remitidos a Platón, quien repitió incansablemente que el objeto de la filosofía es lo inmutable y lo que permanece siempre, y no lo que unas veces es así y otras de la otra manera. Los que plantean tales construcciones del curso del mundo o, como ellos lo llaman, de la historia, no han entendido la verdad capital de toda filosofía: que en todo tiempo existe lo mismo, que todo devenir y nacer son solo aparentes, que únicamente las ideas permanecen, que el tiempo es ideal. Eso mantiene Platón, eso mantiene Kant. Por consiguiente, hay que intentar entender lo que *existe*, lo que realmente *es*, hoy y siempre
507 — es decir, conocer, las *ideas* (en el sentido platónico). | Los necios, en cambio, se figuran que antes ha de devenir y acaecer algo. Por

eso conceden a la historia un puesto central en su filosofía y la construyen de acuerdo con un plan universal prestablecido en el que todo se dirige hacia el mejor de los estados, el cual habrá de irrumpir *finaliter* y será de gran esplendor. De modo que toman el mundo como perfectamente real y ponen el fin del mismo en la miserable felicidad terrena que, por mucho que sea cultivada por los hombres y favorecida por el destino, resulta ser una cosa hueca, engañosa, caduca y triste, de la que ni constituciones y legislaciones, ni máquinas de vapor y telégrafos, pueden hacer nada esencialmente mejor. Los mencionados filósofos y ensalzadores de la historia son, por consiguiente, cándidos realistas, también optimistas y eudaimonistas, banales asociados y filisteos empedernidos, además de malos cristianos; pues el verdadero espíritu y núcleo del cristianismo, como también del brahmanismo y el budismo, es conocer la vanidad de la felicidad terrena, despreciarla por completo y volverse hacia una existencia totalmente distinta y hasta opuesta: este, afirmo yo, es el espíritu y fin del cristianismo, el verdadero «humor del asunto»[5] y no, como ellos piensan, el monoteísmo; de ahí que el budismo ateo sea más afín al cristianismo que el judaísmo optimista y su variedad, el islam.

Así pues, una verdadera filosofía de la historia no debe, como hacen aquellas, considerar lo que (hablando en lenguaje platónico) siempre *deviene* y nunca *es*, ni considerar que esa es la verdadera esencia de las cosas; antes bien, debe tener a la vista lo que siempre es y nunca deviene ni perece. Así que no consistirá en elevar a eternos y absolutos los fines temporales de los hombres, construyendo artificial e imaginariamente sus progresos en medio de todas las complicaciones; sino en comprender que la historia es engañosa no solo en su desarrollo sino ya en su propia esencia, porque al hablar de puros individuos y de sucesos particulares pretexta contar siempre algo distinto; pero desde el principio hasta el fin está repitiendo siempre lo mismo bajo nombres diferentes y con distintas vestiduras. La verdadera filosofía de la historia | consiste, en 508
efecto, en entender que, en medio de todas esas infinitas transformaciones y su barullo, siempre tenemos delante el mismo, igual e inmutable ser, que hoy actúa igual que ayer y que siempre: debe, pues, reconocer lo que es idéntico en todos los acontecimientos, antiguos como modernos, de Oriente como de Occidente y, pese a toda la diversidad de las circunstancias particulares, de las ropas y las costumbres, ver en todas partes la misma humanidad. Ese

5. Cf. Shakespeare, *Enrique V* II, 1. [*N. de la T.*]

elemento idéntico que permanece en todo cambio son las cualidades fundamentales del corazón y la cabeza humanos, — muchas malas y pocas buenas. La divisa de la historia en general tendría que rezar: *eadem, sed aliter*[6]. Si uno ha leído a Heródoto ha estudiado ya bastante historia a efectos filosóficos. Pues ahí está ya todo lo que compone la posterior historia mundial: la actividad, el obrar, el sufrimiento y el destino del género humano, tal y como resulta de las mencionadas cualidades y del curso físico de la Tierra.

En lo anterior hemos conocido que la historia, considerada como medio para el conocimiento de la esencia de la humanidad, está por detrás de la poesía; luego, que no es una ciencia en el sentido estricto; y, por último, que el empeño en construirla como una totalidad con comienzo, mitad y fin, y con una coherencia, es vano y se basa en un mal entendimiento; así las cosas, parecería que queremos despojar a la historia de todo valor si no demostrásemos en qué consiste el suyo. Pero en realidad, tras ser superada por el arte y excluida de la ciencia, le queda un dominio diferente de estos y totalmente peculiar a ella, en el que permanece con todos los honores.

Lo que es la razón al individuo es la historia al género humano. En efecto, gracias a la razón el hombre no se halla limitado, como el animal, al estrecho presente intuitivo, sino que conoce también el pasado, incomparablemente más amplio, con el que está vinculado y del que procede: solo así posee una verdadera comprensión del presente mismo y puede incluso realizar inferencias hacia el futuro. En cambio, el animal, cuyo conocimiento irreflexivo está limitado a
509 la intuición y con ello al presente, aunque esté domesticado | vaga entre los hombres ignorante, confuso, ingenuo, desamparado y dependiente. —Análogo a él, un pueblo que no conoce su propia historia está limitado al presente de la generación que ahora vive: por eso no se comprende a sí mismo ni su presente, ya que no es capaz de referirlo a un pasado ni explicarlo desde él; y todavía menos puede anticipar el futuro. Solo a través de la historia puede un pueblo hacerse plenamente consciente de sí. En consecuencia, la historia ha de ser considerada como la autoconciencia racional del género humano y representa para él lo mismo que para el individuo supone la conciencia reflexiva y coherente, que está condicionada por la razón y por cuya carencia el animal permanece aprisionado en el estrecho presente intuitivo. De ahí que cada laguna en la historia sea como una laguna en la autoconciencia mnemónica de

6. [Lo mismo pero de otra manera.]

un hombre; y por eso ante un monumento de la Antigüedad que ha sobrevivido a su propio motivo, como, por ejemplo, las pirámides, los templos y palacios de Yucatán, nos encontramos tan desconcertados e ignorantes como el animal ante la acción humana en la que está implicado o como un hombre ante su propio escrito cifrado de hace tiempo cuya clave ha olvidado, o incluso como un sonámbulo que por la mañana descubre lo que ha hecho durante el sueño. En este sentido, pues, la historia ha de considerarse como la razón o la conciencia reflexiva del género humano y ocupa el lugar de una autoconciencia inmediatamente común a todo él, de modo que solo gracias a ella puede llegar a convertirse en una totalidad, en una humanidad. Este es el verdadero valor de la historia; y conforme a él, el general y preponderante interés por ella se debe principalmente a que es un asunto personal del género humano. — Lo que es el *lenguaje* para la razón de los individuos, en cuanto condición ineludible del uso de la misma, es la *escritura* para la razón de todo el género aquí demostrada: pues solamente con ella comienza su existencia real, igual que la de la razón individual comienza con el lenguaje. En efecto, la escritura sirve para restablecer la unidad de la conciencia del género humano incesantemente interrumpida por la muerte y, por ende, fragmentaria; de modo que el pensamiento que surgió en el bisabuelo | pueda terminar de pensarlo el bisnieto: 510
la escritura remedia la descomposición del género humano y su conciencia en innumerables individuos efímeros, y hace frente al tiempo que corre sin cesar y a cuya mano marcha el pasado. Al igual que los escritos, también los monumentos *de piedra*, algunos más antiguos que aquellos, han de ser considerados como un intento de conseguir lo mismo. ¿Pues quién creerá que aquellos que con costes incalculables pusieron en movimiento las fuerzas de muchos miles de hombres durante muchos años con el fin de edificar pirámides, monolitos, sepulcros en roca, obeliscos, templos y palacios que llevan milenios existiendo, tenían sus miras puestas solo en sí mismos, en el breve lapso de su vida que no bastaba para ver el fin de la edificación, o bien en el ostensible fin que la tosquedad del vulgo exigía como pretexto? — Está claro que su verdadero fin era hablar a la posteridad más remota, entrar en relación con ella y así restaurar la unidad de la conciencia de la humanidad. Las construcciones de los hindúes, egipcios y hasta de los griegos y romanos estaban calculadas para milenios porque su ámbito espiritual era más amplio debido a la superior instrucción; mientras que las construcciones del Medioevo y la época moderna tenían sus miras puestas a lo sumo en algunos siglos; lo cual se debe a que se dejaba

más a la escritura una vez que su uso se había generalizado, y todavía más desde que en su seno nació la imprenta. Sin embargo, también en los edificios de las épocas tardías se aprecia el ansia de hablar a la posteridad: por eso es una vergüenza que se los destruya o transforme para que sirvan a fines útiles de rango inferior. Los monumentos escritos tienen menos que temer de los elementos, pero más de la barbarie, que los de piedra: rinden mucho más. Al ocultar los últimos con jeroglíficos, los egipcios pretendían unir ambas artes, e incluso añadieron la pintura para el caso en que los jeroglíficos ya no se pudieran entender.

| Capítulo 39[1]

511

SOBRE LA METAFÍSICA DE LA MÚSICA

De la exposición del verdadero significado de ese arte admirable que ofrecí en el pasaje citado del primer volumen y que el lector tendrá aquí presente, se infería que entre sus resultados y el mundo como representación, esto es, la naturaleza, no se tenía que encontrar una semejanza sino un claro *paralelismo* que igualmente se demostró. He de añadir aún algunas precisiones más exactas que merecen ser tenidas en cuenta. — Las cuatro voces de toda armonía, es decir, bajo, tenor, contralto y soprano, o tónica, tercera, quinta y octava, corresponden a los cuatro niveles en la serie de los seres, o sea, al reino mineral, el vegetal, el animal y el humano. Esto recibe además una llamativa confirmación en la regla fundamental de la música según la cual el bajo ha de permanecer mucho más alejado de las tres voces superiores que estas entre sí, de modo que solo se puede acercar a ellas a lo sumo una octava y la mayoría de las veces se queda más abajo, conforme a lo cual el acorde perfecto tiene su lugar en la tercera octava de la tónica. Según ello, el efecto de la armonía *amplia*, en la que el bajo queda lejos, es mucho más potente y bello que el de la ajustada, en la que se acerca más, y que solo se introduce debido al ámbito limitado de los instrumentos. Pero toda esa regla no es en modo alguno arbitraria sino que tiene su raíz en el origen natural del sistema tonal; pues los primeros niveles armónicos que suenan en consonancia a través de las vibraciones concomitantes son la octava y su quinta. En esta regla

1. Este capítulo se refiere al § 52 del primer volumen.

reconocemos el análogo musical de la índole fundamental de la naturaleza, en virtud de la cual los seres orgánicos están mucho más cerca entre sí que respecto de las inertes masas inorgánicas del reino mineral; entre estas y aquellos se encuentra el límite más claro y el abismo más profundo de toda la naturaleza. — El hecho de que la
512 voz alta, que | canta la melodía, sea al mismo tiempo una parte integrante de la armonía y se conecte en ella hasta con el bajo más profundo puede considerarse en analogía con el hecho de que *la misma materia* que en un organismo humano es el sostén de la idea del hombre tenga que representar y soportar al mismo tiempo las ideas de la gravedad y las propiedades químicas, es decir, los grados inferiores de objetivación de la voluntad.

Porque la música, a diferencia de todas las demás artes, no representa las *ideas* o grados de objetivación de la voluntad sino inmediatamente la *voluntad misma*, se explica que ejerza un influjo tan inmediato sobre la voluntad, es decir, sobre los sentimientos, pasiones y afectos del oyente, exaltándolos rápidamente o transformándolos.

Tan cierto como que la música, lejos de ser un mero recurso de la poesía, es un arte independiente y hasta el más poderoso de todos, razón por la cual logra sus fines por sus propios medios, igual de cierto es que no necesita las palabras del canto o la acción de una ópera. La música como tal solo conoce los tonos y no las causas que los provocan. Por consiguiente, tampoco la *vox humana* es para ella originaria y esencialmente más que un tono modificado, como el de un instrumento, y al igual que cualquier otro tiene sus particulares ventajas e inconvenientes que resultan del instrumento que lo produce. El hecho de que en este caso ese instrumento, en cuanto herramienta del lenguaje, sirva además para comunicar conceptos es una circunstancia fortuita que la música puede aprovechar accesoriamente para vincularse con la poesía; pero nunca debe hacer de ella su asunto principal ni atender únicamente a la expresión de unos versos, que la mayoría de las veces (como da a entender Diderot en *El sobrino de Rameau*) son esencialmente insulsos. Las palabras son y siguen siendo para la música un añadido ajeno a ella y de valor subordinado, ya que el efecto de los tonos es incomparablemente más poderoso, infalible y rápido que el de las palabras: de ahí que estas, cuando son incorporadas a la música, tengan que adoptar un papel totalmente subordinado y someterse completamente a ella. Mas la relación es a la inversa cuando se trata de una
513 poesía dada, es decir, el canto o el libreto de ópera al que | se añade la música. Pues entonces el arte musical muestra su poder y

superior capacidad al ofrecer las claves más profundas, remotas y secretas de la sensación que expresan las palabras o de la acción representada en la ópera, al manifestar su esencia propia y verdadera, y darnos a conocer el alma más íntima de los procesos y acontecimientos de los que la escena no ofrece más que la envoltura y el cuerpo. Respecto de esta preponderancia de la música, y en la medida en que es al texto y la acción lo que el universal al particular, la regla al ejemplo, podría quizás parecer más apropiado componer el texto para la música que la música para el texto; si bien en los métodos usuales las palabras y acciones del texto conducen al compositor a las afecciones de la voluntad en que se basan y suscitan en él mismo las sensaciones que ha de expresar, actuando así como medio de excitación de su fantasía musical. — Por lo demás, el que recibamos de buen grado la adición de la poesía a la música y el que un canto con palabras comprensibles nos complazca tan íntimamente se debe a que ahí se estimulan al mismo tiempo y en unión nuestra forma de conocimiento más inmediata y la más mediata: la más inmediata es, en efecto, aquella para la cual la música expresa las agitaciones de la voluntad misma; la más mediata, la de los conceptos designados por las palabras. En el lenguaje de las sensaciones, a la razón no le gusta quedarse totalmente ociosa. La música es capaz de expresar por sus propios medios cada movimiento de la voluntad, cada una de las sensaciones; pero al añadir las palabras obtenemos además sus objetos, los motivos que las provocan. — La música de una ópera, tal y como la presenta la partitura, tiene una existencia por sí misma totalmente independiente, separada, por así decirlo, abstracta, que es ajena a los acontecimientos y personajes de la obra, y que sigue sus propias reglas inalterables; por eso es plenamente eficaz aun sin el texto. Pero esa música, al haber sido compuesta en consideración al drama, es como el alma del mismo, ya que en su relación con los acontecimientos, personas y palabras se convierte en expresión del
significado interno y la consiguiente necesidad última y secreta | 514
de todos aquellos acontecimientos. Al confuso sentimiento de eso se debe el placer del espectador cuando no es un simple mirón. Pero junto a esto, en la ópera la música muestra su naturaleza heterogénea y su esencia superior, por medio de su total indiferencia hacia todo elemento material de los acontecimientos; gracias a ella expresa la tormenta de las pasiones y el *páthos* de las sensaciones siempre de la misma forma y acompañada de la misma pompa de sus tonos, sean Agamenón y Aquiles, o las desavenencias de una familia burguesa, los que proporcionan la materia de la obra. Pues

para ella no existen más que las pasiones, las agitaciones de la voluntad y, como Dios, solo ve los corazones. Nunca se asimila a la materia: por eso, incluso aunque acompañe las farsas más ridículas y libertinas de la ópera cómica, permanece en su esencial belleza, pureza y sublimidad; y su mezcla con aquellos sucesos no es capaz de despojarla de su altura, a la que todo lo ridículo es ajeno. Así, el profundo y serio significado de nuestra existencia flota por encima de la farsa burlesca y las infinitas miserias de la vida humana, sin abandonarla un solo instante.

Si ahora echamos un vistazo a la música meramente instrumental, en una sinfonía de Beethoven se nos muestra la máxima confusión basada, sin embargo, en el más perfecto orden, la lucha más violenta que en el instante inmediato se configura en la más bella concordia: es la *rerum concordia discors*[2], una reproducción fiel y completa de la esencia del mundo, que rueda en una inabarcable confusión de innumerables formas y se conserva mediante la perpetua destrucción de sí mismo. Pero, a la vez, desde esa sinfonía hablan todas las pasiones y afectos humanos: la alegría, la tristeza, el amor, el odio, el horror, la esperanza, etc., en innumerables matices pero solo *in abstracto* y sin especificación: es su sola forma sin contenido material, como un mero espíritu del mundo sin materia. Desde luego, al oírla tendemos a realizarla, a revestirla de carne y hueso en la fantasía y a ver en ella escenas de la vida y de la naturaleza. Pero eso, tomado en conjunto, no facilita su comprensión ni su disfrute, antes bien, le da un añadido ajeno y arbitrario:
515 | por eso es mejor captarla en su inmediatez y su pureza.

En los párrafos anteriores, como también en el texto, he examinado la música desde el aspecto exclusivamente metafísico, es decir, en relación con la significación interna de sus producciones; hecho esto, es conveniente someter a una consideración general los medios por los que produce tal significación al actuar en nuestro espíritu, y demostrar así la conexión entre aquel aspecto metafísico y el físico, ya bastante investigado y conocido. — Como punto de partida tomo la teoría, generalmente conocida y no conmovida por nuevas objeciones, según la cual toda armonía tonal se basa en la coincidencia de las vibraciones; cuando suenan dos tonos al mismo tiempo se produce esa coincidencia en cada segunda, tercera o cuarta vibración, de modo que los tonos son entonces octava, quinta o cuarta uno de otro. En la medida en que las vibraciones de

2. [«Concordia discordante de las cosas», Horacio, *Epístolas* I, 12, 19.]

dos tonos mantengan una proporción racional y expresable en pequeñas cifras, se pueden abarcar juntos en nuestra aprehensión mediante su coincidencia recurrente: los tonos se entremezclan y están así en consonancia. En cambio, si aquella relación es irracional o expresable solo en grandes cifras, no se produce una coincidencia perceptible de las vibraciones sino que *obstrepunt sibi perpetuo*[3], por lo que se resisten a ser captados conjuntamente en nuestra aprehensión y por ello se les llama una disonancia. Conforme a esta teoría, la música no es, como la aritmética, un medio de hacer comprensibles las proporciones numéricas racionales e irracionales con ayuda del concepto, sino de remitirlas a un conocimiento sensible totalmente inmediato y simultáneo. La relación del significado metafísico de la música con su fundamento físico y aritmético se basa en que lo que se resiste a nuestra *aprehensión*, lo irracional o la disonancia, se convierte en imagen natural de lo que se resiste a nuestra *voluntad*; y, a la inversa, la consonancia o lo racional, al someterse fácilmente a nuestra *captación*, se convierte en imagen de la satisfacción de la *voluntad*. Dado que además aquella racionalidad e irracionalidad de las proporciones numéricas de las vibraciones permite innumerables grados, matices, consecuencias y modificaciones, | a través de ellas la música se convierte en la materia 516
en que se reflejan y reproducen fielmente todos los movimientos del corazón humano, esto es, de la voluntad, en todas sus matizaciones y modificaciones más sutiles; movimientos que en esencia conducen a la satisfacción e insatisfacción, si bien en innumerables grados, y cuya reproducción se lleva a cabo con la invención de la melodía. Vemos, pues, que los movimientos de la voluntad son aquí transportados al terreno de la pura *representación*, que constituye el escenario exclusivo de las producciones de todas las bellas artes; pues estas exigen de todo punto que la *voluntad misma* quede fuera del juego y que nos comportemos como puros *cognoscentes*. Por eso no pueden excitar las afecciones de la voluntad misma, esto es, el dolor y placer reales, sino solo sus sustitutos: lo que es acorde al *intelecto*, como *imagen* de la satisfacción de la voluntad; y lo que se resiste a él en mayor o menor medida, como *imagen* de un dolor más o menos grande. Solo por eso la música no nos causa nunca un sufrimiento real sino que sigue siendo placentera aun en sus acordes más dolorosos; y hasta en las melodías más nostálgicas percibimos con agrado su lenguaje, que nos cuenta la historia secreta de nuestra

3. [Hacen un ruido permanente.]

voluntad con todas sus excitaciones y ansias, con sus múltiples demoras, obstáculos y tormentos. En cambio, cuando en la realidad y sus horrores es nuestra *voluntad misma* la que así se excita y atormenta, entonces no nos las vemos con tonos y sus proporciones numéricas sino que somos nosotros mismos la cuerda tirante que vibra al pellizcarla.

Puesto que, además, a resultas de la teoría física en que nos basamos, el elemento propiamente musical de los tonos está en la proporción entre la velocidad de sus vibraciones y no en su fuerza relativa, el oído musical siempre sigue preferentemente el tono más alto de la armonía y no el más intenso: por eso, aun con el más fuerte acompañamiento orquestal, el soprano sobresale y mantiene su derecho natural a ejecutar la melodía, derecho que se apoya al mismo tiempo en la gran movilidad que le da la rapidez de las vibraciones, tal y como se muestra en las frases figuradas; de este modo el soprano se convierte en el representante de una elevada sensibilidad que es receptiva a, y determinable por la más leve
517 impresión, | como también, por la misma razón, de la conciencia que se encuentra en el nivel superior de la escala de los seres y se eleva hasta lo más alto. Su contrario lo representa, por causas inversas, el bajo, lento de movimientos, que sólo sube y baja a grandes intervalos (terceras, cuartas y quintas) y que en cada uno de sus pasos está guiado por reglas estrictas; por eso es el representante natural de la naturaleza inorgánica, insensible, carente de receptividad a impresiones leves y no determinable más que por leyes universales. El bajo no puede ni siquiera elevarse *un* tono, por ejemplo, de la cuarta a la quinta, ya que esto produciría en las voces altas la defectuosa secuencia de la quinta a la octava: de ahí que no pueda, por su origen y naturaleza, ejecutar nunca la melodía. Si esta se le encomienda, es por medio del contrapunto, es decir, se trata de un bajo *transportado*: una de las voces altas ha descendido y se ha disfrazado de bajo; pero entonces necesita un segundo bajo fundamental que la acompañe. Ese carácter antinatural que tiene la melodía ubicada en el bajo hace que las arias de bajo con acompañamiento completo no nos ofrezcan nunca el placer puro y sin mezcla del aria de soprano que, al estar en consonancia con la armonía, es la única natural. Dicho sea de paso, en el sentido de nuestra metafísica de la música, se podría comparar tal bajo melódico forzado por una transposición con un bloque de mármol obligado a adoptar forma humana: precisamente por eso aquel bajo melódico es tan asombrosamente apropiado al convidado de piedra en el *Don Juan*.

Quisiera ahora examinar más a fondo la *génesis* de la melodía, cosa que se logrará mejor descomponiéndola en sus elementos y, en todo caso, nos reportará el placer que resulta de adquirir una conciencia clara y abstracta de las cosas que todos conocemos *in concreto*, con lo cual estas ganan una apariencia de novedad.

La melodía consta de dos elementos, uno rítmico y otro armónico: se puede también designar aquel como cuantitativo y este como cualitativo, ya que el primero se refiere a la duración y el último a la agudeza y gravedad de los tonos. En la notación musical el primero pende de las líneas verticales y el segundo de las horizon-
tales. Ambos se fundan en proporciones puramente aritméticas, | es 518
decir, en el tiempo: el uno, en la duración relativa de los tonos, el otro, en la rapidez relativa de sus vibraciones. El elemento rítmico es el más esencial, ya que es capaz de representar algún tipo de melodía por sí solo y sin el otro, como ocurre, por ejemplo, en el tambor: pero la melodía completa solo la consiguen los dos juntos. Esta consiste, en efecto, en una alternativa *escisión y reconciliación* de ambos, tal y como enseguida mostraré. Pero primero, y dado que se ha hablado ya del elemento armónico, examinaré algo más de cerca el rítmico.

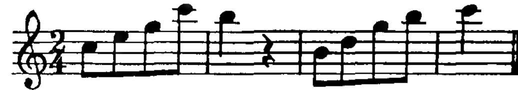
El *ritmo* es en el tiempo lo que la *simetría* en el espacio, a saber, una división en partes iguales y correspondientes entre sí, primero en partes mayores que a su vez se descomponen en otras más pequeñas subordinadas a ellas. En la serie de las artes que he establecido, la *arquitectura* y la *música* representan los extremos opuestos. También son las más heterogéneas y hasta verdaderas antípodas, tanto en su esencia interna y su fuerza como en el ámbito de sus esferas y en su significado: esa oposición se extiende incluso a la forma de su fenómeno, ya que la arquitectura existe solamente en el *espacio* sin referencia alguna al tiempo y la música solo en el *tiempo* sin referencia al espacio[4]. De ahí nace su única analogía, a saber, que así como en la arquitectura el elemento ordenador y de cohesión es la *simetría*, en la música lo es el *ritmo*, con lo que se prueba que *les extrêmes se touchent*[5]. Así como los componentes

4. Sería una falsa objeción la de que también la escultura y la pintura existen solo en el espacio: pues sus obras están en conexión, no inmediata pero sí mediata con el tiempo, ya que representan la vida, el movimiento, la acción. Igual de falso sería decir que también la poesía, en cuanto discurso, pertenece únicamente al tiempo: eso vale sólo inmediatamente de las palabras: su materia es todo lo existente, o sea, lo espacial.

5. [Los extremos se tocan.]

últimos de un edificio son piedras exactamente iguales, los de una pieza musical son compases exactamente iguales: pero estos, bien por la subida o bajada de tono o bien por la fracción que designa el tipo de compás, se dividen a su vez en partes iguales que pueden ser comparadas con las dimensiones de la piedra. El periodo musical
519 consta de varios compases con dos partes iguales, una ascendente | que aspira y llega la mayoría de las veces hasta la dominante, y una descendente, reposada, que recupera la tónica. Dos periodos o más componen una parte que casi siempre está redoblada simétricamente por el signo de repetición: con dos partes se hace una pequeña pieza musical o un movimiento de una mayor; así, un concierto o sonata suele constar de tres movimientos, una sinfonía, de cuatro y una misa, de cinco. Vemos, pues, que en virtud de las divisiones simétricas y repetidas hasta llegar a los compases y sus fracciones, y en medio de una permanente subordinación y coordinación de sus miembros, la pieza musical se combina y se cierra formando una totalidad, igual que el edificio a través de su simetría; si bien en este se da exclusivamente en el espacio lo que en aquella solo en el tiempo. El mero sentimiento de esa analogía ha suscitado en los últimos treinta años el desenvuelto chiste de que la arquitectura es música petrificada. El origen del mismo ha de remitirse a *Goethe*, ya que, según las conversaciones de *Eckermann*, volumen II, página 88, había dicho: «He encontrado entre mis papeles una hoja en la que llamo a la arquitectura una música petrificada: y realmente, algo de eso tiene: el ánimo que nace de la arquitectura se aproxima al efecto de la música». Probablemente, mucho antes había dejado caer aquel chiste en la conversación donde, como es sabido, nunca faltaba gente que recogiera lo que él había dejado caer para después ufanarse de ello. Por lo demás, al margen de lo que haya podido decir Goethe, la analogía de la música y la arquitectura que yo he reducido aquí a su única razón, a la analogía del ritmo y la simetría, se extiende únicamente a su forma externa y en modo alguno a la esencia íntima de ambas artes, que es abismalmente distinta: hasta sería ridículo pretender equiparar en esencia la más limitada y débil de todas las artes con la más extensa y efectiva. Como amplificación de la analogía demostrada se podría aún añadir que cuando la música, como atacada por un impulso de independencia, se aferra a la ocasión de un calderón para desligarse de la coerción del ritmo y perderse en la libre fantasía de una cadencia figurada, tal pieza
520 musical privada del ritmo | es como una ruina privada de la simetría que, en el osado lenguaje de aquel chiste, se podría denominar una cadencia.

Tras esa explicación del *ritmo* tengo que exponer ahora cómo la esencia de la melodía consiste en la reiterada *escisión y reconciliación* de su elemento rítmico y del armónico En efecto, así como su elemento rítmico tiene como supuesto el tipo de compás, el elemento armónico supone la tónica, y consiste en extraviarse de ella a través de todas las notas de la escala hasta alcanzar, mediante un rodeo más o menos largo, un nivel armónico, la mayoría de las veces la dominante o subdominante, que proporciona un reposo imperfecto: pero luego sigue, por un camino igual de largo, su retorno a la tónica, con el que surge el reposo perfecto. Pero ambas cosas han de suceder de modo que la consecución del nivel mencionado, como también la recuperación de la tónica, coincidan con ciertos momentos privilegiados del *ritmo*, ya que si no, no surte efecto. De modo que, así como la armonía de la secuencia tonal exige ciertos *tonos*, preferentemente la tónica, junto con ella la dominante, etc., el ritmo, por su parte, requiere ciertos *tiempos*, ciertos compases aplazados y ciertas partes de esos compases a los que se denomina tiempos fuertes, o tiempos buenos, o partes acentuadas, en oposición a los tiempos ligeros, o malos, o partes no acentuadas. La *escisión* de aquellos dos elementos fundamentales consiste en que al satisfacer las exigencias de uno no se satisfagan las del otro, y la *reconciliación*, en que ambas queden satisfechas de una misma vez. En efecto, aquel vagar de la secuencia tonal hasta alcanzar un grado más o menos armónico ha de toparse con él solamente después de un determinado número de compases y también a base de una *buena* partición de los mismos, con lo que aquel nivel se convierte en un cierto punto de descanso para ella; y, del mismo modo, el retorno a la tónica ha de realizarse tras un determinado número de compases y sobre su *buena* partición, surgiendo así la satisfacción perfecta. Mientras no se produzca la necesaria coincidencia de la satisfacción de ambos elementos, el ritmo podrá seguir por un lado su curso regular y, por el otro, aparecer con suficiente frecuencia las notas requeridas; pero seguirán | sin tener el efecto 521
del que nace la melodía: para explicarlo servirá el sencillo ejemplo siguiente:



Aquí la escala armónica encuentra la tónica justo al final del primer compás: pero así no encuentra ninguna satisfacción porque

el ritmo está concebido en la peor partición de compás. Inmediatamente después, en el segundo compás, el ritmo tiene una buena partición pero la secuencia tonal ha llegado hasta la séptima. Así pues, aquí los dos elementos de la melodía están totalmente *escindidos* y nos sentimos intranquilos. En la segunda mitad del periodo ocurre todo a la inversa y en el último tono quedan *reconciliados*. Este proceso se puede demostrar en toda melodía, si bien la mayoría de las veces dentro de una extensión mucho mayor. La continua *escisión y reconciliación* de ambos elementos que aquí tiene lugar es, considerada desde el punto de vista metafísico, el reflejo del nacimiento de nuevos deseos y su posterior satisfacción. Precisamente así la música alienta tanto nuestro corazón que le representa siempre la completa satisfacción de todos sus deseos. Analizado más de cerca, vemos que en ese proceso de la melodía coinciden una condición en cierto modo *interna* (la armónica) y otra *externa* (la rítmica), como por una *casualidad* que es provocada por el compositor y que en este sentido es comparable a la rima en la poesía: ese es precisamente el reflejo de la coincidencia de nuestros deseos con las circunstancias externas favorables, que son independientes de ellos, o sea, la imagen de la felicidad. —Merece la pena observar también el efecto del *retardo*. Es una disonancia que demora la consonancia final que es esperada con certeza, mediante la cual se refuerza el anhelo de la misma y su irrupción es tanto más satisfactoria: este es un claro análogo del incremento de la satisfacción de la voluntad por medio de la demora. La cadencia perfecta exige un acorde de séptima que preceda a la dominante, ya que solo al anhelo más apremiante puede seguir la satisfacción más profunda y el descanso total. Así pues, la música consiste siempre en una
522 perpetua alternancia de | acordes más o menos inquietantes, es decir, que excitan los deseos, y otros más o menos tranquilizadores y satisfactorios; exactamente igual a como la vida del corazón (de la voluntad) es una continua alternancia de inquietudes de mayor o menor magnitud producidas por los deseos y temores, y reposos con magnitudes de la misma diversidad. En consecuencia, la progresión armónica consiste en la alternancia de disonancias y consonancias artísticamente regulada. Una secuencia de meros acordes consonantes produciría saturación y sería fatigosa y vacía, como el *languor*[6] al que conduce la satisfacción de todos los deseos. Por eso tienen que introducirse las disonancias, pese a que ejerzan un efecto tan inquietante y penoso, pero simplemente para que se vuelvan a

6. [Languidez.]

resolver en consonancias con una adecuada preparación. En realidad, en toda la música no hay más que dos acordes fundamentales: el disonante acorde de séptima y el trítono armónico al que deben reducirse todos los acordes que se presenten. Esto se corresponde justamente con el hecho de que para la voluntad no hay en el fondo más que insatisfacción y satisfacción, por muchas que sean las formas en las que se puedan presentar. Y así como hay dos estados de ánimo básicos, la alegría o al menos el vigor, y la tristeza o bien la congoja, también la música posee dos modos generales que se corresponden con aquellos, el mayor y el menor, y tiene que hallarse siempre en uno de los dos. Pero de hecho es sumamente asombroso que haya un signo del dolor que no sea físicamente doloroso ni tampoco convencional, pero que resulte enseguida expresivo e inequívoco: el modo menor. En eso se puede apreciar hasta qué punto se funda la música en la esencia de las cosas y del hombre. — En los pueblos nórdicos, cuya vida está sometida a duras condiciones, en concreto entre los rusos, el modo menor prevalece hasta en la música religiosa. — El *allegro* en modo menor es muy frecuente en la música francesa y la caracteriza: es como bailar cuando a uno le aprieta el zapato.

Añado aún algunas consideraciones accesorias. — Cuando cambia la tónica, cambia con ella el valor de todos los niveles, a resultas de lo cual el mismo tono figura como segunda, tercera, cuarta, etc.; entonces las notas de la escala se asemejan a un actor que tiene que asumir, ora este, ora aquel papel, cuando la persona
sigue siendo la misma. El hecho de que con frecuencia esta no | 523
encaje con aquel papel es comparable a la inevitable impureza (mencionada al final del § 52 del primer volumen) de todo sistema armónico, resultante del temperamento igual[7].

Quizás unos y otros podrían escandalizarse de que la música, que a menudo eleva nuestro espíritu hasta tal punto que nos parece hablar de mundos diferentes y mejores que el nuestro, según la metafísica de la misma que he expuesto no haga más que halagar la voluntad de vivir, ya que expone su esencia, le pinta de antemano sus éxitos y al final expresa su satisfacción y placer. Para tranquilizar tales pensamientos puede servir el siguiente pasaje de los Vedas:

7. Temperamento igual o escala temperada, introducida por A. Werckmeister en 1691, divide la octava en doce semitonos que mantienen entre sí la misma proporción, de modo que cualquier melodía puede trasponerse a cualquier tonalidad. Fue utilizada por Bach en su obra *Clave bien temperado*, por lo que se la denominado también «Escala de Bach». [*N. de la T.*]

Et Anandsroup, *quod forma gaudii est,* τὸν pram Atma *ex hoc dicunt, quod quocunque loco gaudium est, particula e gaudio ejus est*[8] (*Oupnekhat*, vol I, p. 405 *et iterum* vol. II, p. 215).

8. [«Y lo delicioso, que es una clase de alegría, se llama el sumo Atman porque allá donde hay una alegría esta es una pequeña parte de su alegría»; la cita no es literal.]

COMPLEMENTOS AL LIBRO CUARTO

Tous le hommes désirent uniquement de se délivrer
De la mort: ils ne savent pas se délivrer de la vie.

[«Todos los hombres desean únicamente librarse
De la muerte: no saben librarse de la vida.»]

Lao-Tse, *Tao-te-king*, ed. Stan. Julien, p. 184

| AL LIBRO CUARTO 527

Capítulo 40

PRÓLOGO

Los Complementos a este libro cuarto tendrían una considerable extensión si no fuera porque dos de sus temas prioritarios, la libertad de la voluntad y el fundamento de la moral, fueron ya objeto de un estudio monográfico detallado que realicé con ocasión de las preguntas de concurso de dos Academias escandinavas, y que fue publicado en el año 1841 con el título *Los dos problemas fundamentales de la ética*. En consecuencia, doy por supuesto en mi lector el conocimiento de ese escrito, de forma tan incondicionada como supuse el del escrito *Sobre la voluntad en la naturaleza* en los Complementos al libro segundo. En general, a quien quiera conocer mi filosofía le planteo la exigencia de leer cada línea que he escrito. Pues no soy un escritor prolífico, ni un fabricante de compendios, ni un asalariado, ni un autor que con sus escritos busque la aprobación de un Ministerio; en suma, no soy un escritor cuya pluma esté bajo el influjo de fines personales: no aspiro más que a la verdad y escribo, como escribían los antiguos, con el único propósito de depositar en custodia mis pensamientos, a fin de que alguna vez redunden en provecho de quienes sepan reflexionar sobre ellos y apreciarlos. Precisamente por eso he escrito poco pero con cuidado y en un *amplio* periodo de tiempo, y también
conforme a ello | he reducido las repeticiones, que son a veces 528
inevitables en los escritos filosóficos en razón de la coherencia y de las cuales ningún filósofo está libre; de modo que la mayoría de ellas se encuentran en un solo pasaje. En consecuencia, quien quiera aprender de mí y entenderme no puede dejar de leer lo que he escrito. En cambio, sí se puede, sin leerlo, enjuiciarlo y criticar-

lo, tal y como ha mostrado la experiencia; y además, deseo que se diviertan.

Entretanto, será bienvenido el espacio que sobre gracias a la eliminación de aquellos dos temas capitales. Pues aquellas explicaciones que más preocupan al hombre y que en cada sistema forman la cumbre de su pirámide como sus resultados últimos se comprimen también en *mi* último libro; por eso se concederá gustosamente más espacio a cualquier fundamentación más sólida o desarrollo más exacto. Además, se puede exponer aquí una explicación perteneciente a la doctrina de la «afirmación de la voluntad de vivir» que quedó sin tocar en nuestro libro cuarto y que ha sido también completamente descuidada por todos los filósofos que me precedieron: se trata del significado íntimo del amor sexual, que a veces se convierte en la pasión más violenta; un tema que no sería paradójico incluir en la parte ética de la filosofía, si se reconociera su importancia.

Capítulo 41[1]

SOBRE LA MUERTE Y SU RELACIÓN CON EL CARÁCTER INDESTRUCTIBLE DE NUESTRO SER EN SÍ

La muerte es el verdadero genio inspirador o el musageta[2] de la filosofía, razón por la que Sócrates la definió como θανάτου μελέτη[3]. Sin la muerte sería difícil | que se hiciera filosofía. Por eso 529
será totalmente apropiado que le dediquemos un examen particular aquí, en la cumbre de nuestro último libro, el más serio e importante.

El animal vive sin un verdadero conocimiento de la muerte: por eso el individuo animal disfruta inmediatamente del carácter imperecedero de la especie, ya que no es consciente de sí mismo más que como inmortal. En el hombre, junto con la razón apareció necesariamente la espantosa certeza de la muerte. Pero como en la naturaleza todo mal está siempre acompañado de un remedio, o al menos de una compensación, esa misma reflexión que conduce al conocimiento de la muerte proporciona también las concepciones *metafísicas* que nos consuelan de ella y de las que el animal ni está necesitado ni es capaz. A ese fin se dirigen principalmente todas las religiones y sistemas filosóficos que son, pues, ante todo el antídoto contra la certeza de la muerte, producido por la razón reflexiva con sus propios medios. No obstante, el grado en el que alcanzan ese fin es muy diverso y, desde luego, *una* religión o filosofía hará al hombre capaz de mirar la muerte con tranquilidad en mayor medi-

1. Este capítulo se refiere al § 54 del primer volumen.
2. De Μουσαγέτης, aplicado a Apolo y Hércules, como conductores de las Musas. [*N. de la T.*]
3. [«Preparación para la muerte», Platón, *Fedón*, 81a.]

da que las otras. El brahmanismo y el budismo, que enseñan al hombre a considerarse a sí mismo como el propio ser originario, el Brahma al que es ajeno todo nacer y perecer, conseguirán mucho más que aquellas que lo consideran hecho de la nada y piensan que su existencia ha sido recibida de otro y comienza realmente con el nacimiento. Conforme a ello, en la India encontramos una confianza y un desprecio de la muerte de los que no tenemos idea en Europa. Es de hecho delicado imponer al hombre mediante una inculcación temprana conceptos débiles e insostenibles en este asunto tan importante, y hacerlo así para siempre incapaz de asumir otros más correctos y plausibles. Por ejemplo, enseñarle que hace poco surgió de la nada, que por lo tanto no ha sido nada durante una eternidad, y que sin embargo va a ser inmortal en el futuro, es como enseñarle que, pese a ser obra de otro, ha de ser responsable de su hacer y omitir por toda la eternidad[4]. En efecto, si más tarde al que tenga un espíritu profundo y una reflexión penetrante se le
530 impone el carácter insostenible de tales doctrinas, | no tiene nada que poner en su lugar, ni siquiera es ya capaz de entenderlo, y pierde así el consuelo que también la naturaleza le había destinado como compensación de la muerte. A consecuencia de tal desarrollo vemos hoy (1844) el socialismo entre los operarios corrompidos de Inglaterra y el neohegelianismo entre los estudiantes no menos corrompidos en Alemania, ambos conducentes a una visión puramente física cuyo resultado es: *edite, bibite, post mortem nulla voluptas*[5], que en esa medida puede ser denominado bestialismo.

Después de todo lo que se ha enseñado acerca de la muerte, no se puede negar que, al menos en Europa, la opinión de los hombres e incluso de un mismo individuo oscila frecuentemente entre la concepción de la muerte como negación absoluta y el supuesto de que en cierta manera somos inmortales en carne y hueso. Ambas cosas son igualmente falsas: pero no se trata tanto de encontrar un punto medio como de ganar el punto de vista superior desde el que tales visiones se desvanezcan por sí mismas.

En este examen pretendo en primer lugar partir del punto de vista empírico. — En él se nos presenta ante todo el hecho innega-

4. Schopenhauer menciona aquí de pasada un tema que trata en sus escritos de ética: el conflicto entre creacionismo y libertad. Véase *Los dos problemas fundamentales de la ética*, pp. 67-68 y 71-73, trad. cit., pp. 97-100 y 102-105. [*N. de la T.*]

5. [«Comed, bebed, tras la muerte no hay ningún placer», cf. Pablo, I Epístola a los Corintios 15, 32.]

ble de que, según la conciencia natural, el hombre no solo teme la muerte de su propia persona sobre cualquier otra cosa sino que también llora intensamente la de los suyos y, por cierto, no de manera egoísta por su propia pérdida sino por compasión de la gran desgracia que les ha afectado; por eso censura a aquel que en tales casos no llora ni muestra su aflicción por su dureza y falta de sensibilidad. Paralelo a este es el hecho de que el afán de venganza en su grado máximo busca la muerte del rival como el mayor mal que se le puede infligir. — Las opiniones cambian según el tiempo y el lugar, pero la voz de la naturaleza sigue siendo la misma siempre y en todas partes, y hay que escucharla antes que nada. Aquí parece decir claramente que la muerte es un gran mal. En el lenguaje de la naturaleza, *muerte* significa negación. Y el hecho de que la muerte sea una cosa seria puede ya inferirse de que la vida, como todos sabemos, no es cosa de broma. No podemos merecer nada mejor que ellas dos.

| De hecho, el miedo a la muerte es independiente de todo 531
conocimiento: pues el animal lo posee, pese a no conocer la muerte. Todo lo que nace lo trae ya consigo al mundo. Pero ese miedo a la muerte *a priori* es solo la otra cara de la voluntad de vivir que somos todos nosotros. Por eso a cada animal, igual que el cuidado por su conservación, le es también innato el miedo a su destrucción: este, y no la mera evitación del dolor, es lo que se muestra en la angustiosa cautela con que el animal intenta ponerse a sí mismo, y más a su prole, a salvo de cualquier cosa que pudiera resultar peligrosa. ¿Por qué el animal huye, tiembla e intenta esconderse? Porque es pura voluntad de vivir y como tal está entregado a la muerte y quiere ganar tiempo. Exactamente igual es, por naturaleza, el hombre. El mayor de los males, la peor amenaza, es la muerte, y el mayor temor es el temor a la muerte. Nada nos impulsa tan irresistiblemente a una viva participación como el peligro vital ajeno; nada hay más espantoso que una ejecución. Mas el ilimitado apego a la vida que aquí se destaca no puede haber brotado del conocimiento y la reflexión: ante estos parece más bien necio; porque el valor objetivo de la vida es muy problemático y al menos queda la duda de si esta es preferible a la inexistencia; e incluso cuando intervienen la experiencia y la reflexión, la inexistencia gana claramente. Si llamáramos a la puerta de los sepulcros y preguntáramos a los muertos si querían resucitar, menearían la cabeza. En este sentido va también la opinión de Sócrates en la *Apología* de Platón; y ni el alegre y amante de la vida *Voltaire* puede por menos de decir: *On aime la vie; mais le néant ne laisse*

pas d'avoir du bon[6]; y a su vez: *Je ne sais pas ce que c'est la vie éternelle, mais celle-ci est une mauvaise plaisanterie*[7]. Además, la vida en todo caso ha de terminar pronto; de modo que los pocos años que quizá hayamos de existir aún desaparecen completamente ante el tiempo infinito en el que ya no existiremos. Por eso ante la reflexión parece hasta ridículo preocuparse tanto por ese lapso de tiempo, temblar tanto cuando la vida propia o ajena está en peligro, y componer tragedias cuyo horror tiene su nervio único en el miedo
532 a la muerte. Aquel | poderoso apego a la vida es, por tanto, irracional y ciego: solo se puede explicar porque todo nuestro ser en sí es ya voluntad de vivir a la que la vida le ha de parecer el supremo bien, por muy amarga, breve e incierta que sea; y también porque aquella voluntad es en sí misma y en origen ciega. En cambio, el conocimiento, lejos de ser el origen de aquel apego a la vida, lo contrarresta al revelar su falta de valor y combatir así el miedo a la muerte. — Cuando vence y el hombre se enfrenta a la muerte tranquilo y sereno, se le honra como grande y noble: entonces celebramos el triunfo del conocimiento sobre la ciega voluntad de vivir que es, no obstante, el núcleo de nuestro propio ser. Igualmente, despreciamos a aquel en quien el conocimiento sucumbe en aquella lucha y que así se aferra incondicionalmente a la vida, se resiste manifiestamente a la llegada de la muerte y la recibe con desesperación[8]: y, sin embargo, en él no hace más que expresarse la esencia originaria de nuestro yo y de la naturaleza. ¿Cómo podría, dicho sea de paso, el ilimitado amor a la vida y el ansia por mantenerla a toda costa el mayor tiempo posible ser considerado vil, despreciable? ¿Y cómo podrían los defensores de cualquier religión considerarlo indigno de esta si la vida fuera el regalo que hay que agradecer a los buenos dioses? ¿Y cómo podría entonces parecer grande y noble el desdeñarla? — Entretanto, a través de estas consideraciones se confirma lo siguiente: 1) que la voluntad de vivir es la esencia más íntima del hombre; 2) que en sí

6. [«Se ama la vida; pero la nada no deja de tener su parte buena», Lettre à Mme. La Marquise du Deffand, 1-11-1769.]

7. [«No sé lo que es la vida eterna, pero es una broma pesada», Lettre à M. Le Comte d'Argental, 27-7-1768.]

8. *In gladiatoriis pugnis timidos et supplices, et, ut vivere liceat, obsecrantes etiam odisse solemus; fortes et animosos, et se acriter ipsos morti offerentes servare cupimus* [En las luchas de gladiadores solemos incluso aborrecer a los tímidos y suplicantes, y que ruegan que se les deje vivir; los fuertes y animosos, que se entregan a sí mismos a la muerte con ímpetu, queremos mantenerlos con vida], Cic. *pro Milone*, 34, 92.

misma carece de conocimiento y es ciega; 3) que el conocimiento es un principio originariamente ajeno y añadido a ella; 4) que este lucha contra ella y nuestro juicio aprueba la victoria del conocimiento sobre la voluntad.

Si fuera el pensamiento de la inexistencia lo que nos pareciese tan terrible de la muerte, tendríamos que pensar con el mismo horror el tiempo en el que aún no existíamos. Pues es incontestablemente cierto que la inexistencia tras la muerte no | puede ser 533
distinta de la anterior al nacimiento y, por lo tanto, tampoco más lamentable. Cuando *todavía no* existíamos había pasado toda una eternidad: pero eso no nos aflige en absoluto. En cambio, el que al momentáneo *intermezzo* de una efímera existencia haya de seguir una segunda infinitud en la que *ya no* existiremos nos resulta duro y hasta insoportable. ¿Habría de deberse esta sed de existencia a que la hemos probado y la hemos encontrado amable? Como antes se explicó brevemente: por cierto que no; antes bien, la experiencia recibida habría podido despertar una nostalgia infinita del paraíso perdido de la inexistencia. De la esperanza de la inmortalidad del alma pende también siempre la de un «mundo mejor», — un signo de que el mundo presente no vale mucho. — Pese a todo esto, la cuestión de nuestro estado tras la muerte ha sido dilucidada mil veces más, en los libros y oralmente, que la de nuestro estado antes del nacimiento. Pero teóricamente hablando, la una constituye un problema tan cercano y justo como la otra: y quien hubiera respondido una, habría de tener clara también la otra. Tenemos bellas declamaciones sobre el escándalo que supondría pensar que el espíritu del hombre, que abarca el mundo y posee pensamientos eminentes, fuera también sepultado en la tumba: pero no se oye nada sobre el hecho de que ese espíritu haya dejado transcurrir toda una eternidad antes de haber nacido con esas cualidades, y que durante todo ese tiempo el mundo se las haya tenido que apañar sin él. Pero al conocimiento no corrompido por la voluntad no se le presenta de forma natural más pregunta que esta: antes de mi nacimiento ha transcurrido un tiempo infinito; ¿qué era yo durante todo ese tiempo? Desde el punto de vista metafísico, se podría quizás contestar: «Yo era siempre yo: en efecto, todos los seres que durante ese tiempo dijeron 'yo' eran justamente yo». Pero prescindamos de eso y mantengámonos aún en el punto de vista empírico, suponiendo que yo no hubiera existido. Entonces, puedo consolarme del tiempo infinito tras mi muerte en el que no existiré, con el tiempo infinito en que no he existido, como un estado habitual y verdaderamente cómodo para mí. Pues la infinitud *a parte post* sin

534 mí no puede ser más terrible que la infinitud | *a parte ante* sin mí, ya que ambas no se distinguen más que por el intervalo de un efímero sueño de la vida. También las pruebas a favor de la permanencia tras la muerte pueden aplicarse igualmente *in partem ante*, con lo que entonces demuestran la existencia antes de la vida; por eso los hindúes y budistas han sido muy consecuentes al asumirla. Solo la idealidad del tiempo *kantiana* soluciona todos esos enigmas: pero ahora no se trata todavía de eso. De lo dicho se infiere que afligirse por el tiempo en el que ya no existiremos es tan absurdo como lo sería entristecerse por el tiempo en el que todavía no existíamos: pues es indiferente si el tiempo que nuestra existencia no llena está en relación de pasado o futuro con el que sí llena.

Pero prescindiendo de todas esas consideraciones temporales, es en sí y por sí absurdo considerar la inexistencia como un mal; pues todo mal, como todo bien, supone la existencia y hasta la conciencia; pero esta cesa junto con la vida, como también en el sueño y el desmayo; por eso nos es conocido y familiar que su ausencia no encierra ningún mal y en todo caso se produce en un instante. Desde ese punto de vista consideró *Epicuro* la muerte y dijo con todo acierto ὁ θάνατος μηδὲν πρὸς ἡμᾶς (la muerte no nos afecta), explicando que cuando estamos nosotros no está la muerte y cuando está la muerte no estamos nosotros (*Diog. Laert.* X, 27). Haber perdido lo que no se puede echar de menos no es ningún mal: así que llegar a no existir no nos puede inquietar más que no haber existido. Por consiguiente, desde el punto de vista del conocimiento no parece haber ninguna razón para temer a la muerte: mas la conciencia consiste en conocer; de ahí que para ella la muerte no sea un mal. Pero tampoco es en realidad esa parte *cognoscente* de nuestro yo la que teme a la muerte, sino que la *fuga mortis* procede exclusivamente de la *voluntad* ciega de la que está llena todo lo viviente. Y, como ya se mencionó, aquella huida es esencial a esta precisamente porque es voluntad de vivir, cuya esencia total consiste en el afán de vida y existencia, y en la que el conocimiento no habita originariamente sino solo a consecuencia de su objetivación en los individuos animales. Cuando mediante esa
535 objetivación la voluntad | alcanza a ver la muerte como el fin del fenómeno con el que se ha identificado y al que se ve, pues, limitada, su ser se resiste con todas sus fuerzas. La cuestión de si ha de temer realmente algo de la muerte la investigaremos más adelante, cuando recordemos la verdadera fuente del miedo a la muerte que aquí se ha demostrado, junto con la correspondiente distinción entre la parte volente y cognoscente de nuestro ser.

Conforme a lo dicho, lo que nos resulta tan temible de la muerte no es el término de la vida, ya que este no le puede parecer a nadie especialmente digno de ser lamentado, sino más bien la destrucción del organismo: porque este es la voluntad misma que se presenta como cuerpo. Mas esa destrucción solo la sentimos realmente en los males de la enfermedad o de la vejez: en cambio, la muerte misma no consiste para el *sujeto* más que en el instante en que desaparece la conciencia al detenerse la actividad del cerebro. La extensión de esa paralización a todas las restantes partes del organismo es propiamente un acontecimiento posterior a la muerte. Así que la muerte en sentido subjetivo no afecta más que a la conciencia. Qué sea su desaparición puede cada uno juzgarlo en cierta medida a partir del sueño: y aún mejor lo conoce quien haya tenido alguna vez un verdadero desmayo, en el que el tránsito no es tan gradual ni está mediado por los sueños, sino que primero desaparece la visión, aún con plena conciencia, y luego irrumpe inmediatamente la más profunda inconsciencia: la sensación mientras se produce es todo menos desagradable y, sin duda, como el sueño es hermano de la muerte, el desmayo es su gemelo. Tampoco la muerte violenta puede ser dolorosa, ya que ni siquiera las heridas graves se sienten por lo regular más que un instante después y con frecuencia solo se notan por los signos externos: si son inmediatamente mortales, la conciencia desaparece antes de descubrirlas: si matan más tarde, entonces son como las demás enfermedades. Asimismo es sabido que quienes han perdido la conciencia dentro del agua o por inhalación de carbono o por estrangulamiento dicen que no se siente dolor. Y, por último, la muerte propiamente natural, la debida a la edad, la eutanasia, | es una progresiva 536
desaparición y evaporación[9] de la existencia en forma imperceptible. En la vejez se diluyen poco a poco las pasiones y los deseos junto con la receptividad a sus objetos; los afectos ya no se excitan: pues las facultades representativas se hacen cada vez más débiles, sus imágenes, más apagadas, las impresiones no se adhieren, pasan sin dejar huella, los días ruedan cada vez más deprisa, los acontecimientos pierden su significado, todo palidece. El hombre de edad avanzada deambula o se queda quieto en un rincón, es como una sombra, un espectro del ser que fue. ¿Qué le queda aún a la muerte por destruir? Un día su dormitar es el último y sus sueños son... Son

9. Cf. Goethe, *Diván de Oriente y Occidente*, «Libro del Paraíso, Superior y Supremo». [*N. de la T.*]

aquellos por los que ya preguntaba Hamlet en su famoso monólogo. Yo creo que soñamos ya ahora mismo.

Es conveniente observar aquí que la conservación del proceso vital, aun teniendo un fundamento metafísico, no se produce sin resistencia ni, por lo tanto, sin esfuerzo. A este sucumbe cada noche el organismo, razón por la que suspende la función cerebral y *disminuye algunas secreciones, la respiración*, el pulso y el desarrollo de calor. De aquí puede deducirse que el cese total del proceso vital tiene que ser un asombroso alivio para las fuerzas que actúan en él: quizá esto forme parte de la expresión de dulce satisfacción que hay en el rostro de la mayoría de los muertos. En general, el instante de la muerte es semejante al despertar de una pesadilla.

El resultado hasta aquí es que la muerte, por muy temida que sea, no puede ser ningún mal. Con frecuencia aparece incluso como un bien, como algo deseado, como la amiga muerte. Todo lo que se topa con insuperables obstáculos a su existencia o sus esfuerzos, lo que sufre enfermedades incurables o penas sin consuelo, tiene como último refugio, que casi siempre se le abre por sí mismo, la vuelta al seno de la naturaleza del que, al igual que todo lo demás, emergió por un breve tiempo seducido por la esperanza de encontrar condiciones de vida más favorables que las que tiene, y desde donde le queda siempre abierto el mismo camino. Aquel retorno es la *cessio*
537 *bonorum* del viviente. Pero | esta siempre se producirá tras una batalla física o moral: hasta ese punto se resiste cada cual a volver allá desde donde surgió tan fácil y voluntariamente, hacia una existencia que tanto dolor y tan poca alegría tiene que ofrecerle. — Los hindúes ponen al rostro del dios de la muerte, *Yama*, dos caras: una espantosa y terrible, y una alegre y bondadosa. Esto se explica en parte por la consideración que acabo de exponer.

Desde el punto de vista empírico en el que todavía permanecemos, hay una consideración que se ofrece por sí misma y que merece ser exactamente definida mediante una explicación, reduciéndola a sus límites. La visión de un cadáver me muestra que ahí han cesado la sensibilidad, la irritabilidad, la circulación sanguínea, la reproducción, etc. De ahí deduzco con seguridad que aquello que hasta el momento puso en marcha aquellas funciones, pese a ser siempre desconocido, ya no volverá a hacerlo, se ha alejado de ellas. — Pero si pretendiera añadir que ese principio ha tenido que ser justamente lo que solo he conocido como conciencia, esto es, como inteligencia (alma), no solo habría hecho una inferencia injustificada sino manifiestamente falsa. Pues la conciencia no se ha mostrado nunca como causa sino como producto y resultado de la

vida orgánica, creciendo y decreciendo a consecuencia de ella, es decir, en las diversas edades de la vida, en la salud y la enfermedad, en el sueño, el desvanecimiento, el despertar, etc.; siempre apareció, pues, como efecto y nunca como causa de la vida orgánica; siempre se mostró como algo que nace, perece y vuelve otra vez a nacer en la medida en que se dan las condiciones para ello, mas nunca en caso contrario. Incluso puedo haber visto que el desorden total de la conciencia, la locura, lejos de disminuir y deprimir las restantes fuerzas o de poner en peligro la vida, incrementa considerablemente aquellas, en concreto la irritabilidad o la fuerza muscular, y prolonga más que acorta la vida, siempre y cuando no concurran otras causas. — Además: la individualidad la conocí como propiedad de todo ser orgánico y por lo tanto, cuando este era autoconsciente, también de la conciencia. No hay ningún motivo para inferir ahora que a ella sea inherente aquel evasivo principio de la vida totalmente desconocido para mí; | y tanto menos en 538
cuanto veo que en toda la naturaleza cada fenómeno individual es obra de una misma fuerza general que actúa en miles de fenómenos iguales. — Pero, por otra parte, no hay mayor motivo para inferir que, al haber cesado aquí la vida, también aquella fuerza que la ha puesto en movimiento se haya convertido en nada; al igual que de la detención de la rueca no se puede inferir la muerte de la hilandera. Cuando un péndulo recupera su centro de gravedad y llega finalmente al reposo, de modo que cesa su aparente vida individual, nadie se figurará que se ha suprimido la gravedad, sino que todos entienden que sigue actuando en innumerables fenómenos después como antes. Ciertamente, se podría objetar a esta analogía que tampoco en este péndulo la gravedad ha dejado de actuar sino solamente de manifestar externamente su actividad: quien insista en ello puede imaginarse en su lugar un cuerpo eléctrico en el que la electricidad ha dejado realmente de actuar tras su descarga. Con esto únicamente he querido mostrar que hasta a las fuerzas naturales inferiores les atribuimos una eternidad y ubicuidad en las que el carácter perecedero de sus efímeros fenómenos no nos debe inducir a error. Tanto menos podemos pensar que el cese de la vida sea la supresión del principio vital y que por tanto la muerte sea el ocaso total del hombre. Por el hecho de que no exista ya el vigoroso brazo que hace tres mil años tensó el arco de Ulises, ningún entendimiento reflexivo y ordenado considerará totalmente desaparecida la fuerza que tan enérgicamente actuó en él; pero por lo mismo, en una reflexión ulterior, tampoco admitirá que la fuerza que hoy tensa el arco haya comenzado a

existir con ese brazo. Mucho más cercana es la idea de que la fuerza que antes actuó en una vida extinguida es la misma que actúa en la que ahora aflora: esta idea es casi inevitable. Sabemos con certeza que, según se demostró en el libro segundo, solo es perecedero lo que está incluido en la cadena causal: pero eso son meros estados y formas. En cambio, permanecen intactas frente al cambio producido por las causas, por una parte, la materia y, por otra, las fuerzas
539 naturales: pues ambas | son el supuesto de todos aquellos cambios. Mas el principio que nos vivifica hemos de pensarlo al menos como una fuerza natural, hasta que acaso una investigación más profunda nos permita conocer qué es en sí mismo. Así pues, ya tomada como fuerza natural, la fuerza vital permanece intacta frente al cambio de las formas y los estados que produce y lleva consigo el nexo de las causas y efectos, y que son lo único que está sometido al nacer y perecer tal y como se presenta en la experiencia. En esta medida se puede ya demostrar con seguridad el carácter imperecedero de nuestro verdadero ser. Pero, desde luego, ello no satisfará las pretensiones que se suelen plantear a las demostraciones de nuestra permanencia después de la muerte, ni ofrecer el consuelo que de ello se esperaba. Sin embargo, siempre es algo, y quien tema la muerte como una destrucción absoluta no debe despreciar la total certeza de que el principio más íntimo de su vida permanezca libre de ella. — Hasta se podría plantear la paradoja de que aquel segundo elemento que, como las fuerzas naturales, no es afectado por el cambio de estados que avanza al hilo de la causalidad, a saber, la materia, con su persistencia absoluta nos asegura una indestructibilidad con la que podría encontrar el consuelo de una cierta inmortalidad quien no fuera capaz de concebir otra. «¿Cómo —nos preguntaremos— ha de considerarse la persistencia del simple polvo, de la tosca materia, como una permanencia de nuestro ser?» — ¡Ojo! ¿Conocéis ese polvo? ¿Sabéis lo que es y de qué es capaz? Aprendedlo antes de despreciarlo. Esa materia que ahora aparece en forma de polvo y ceniza muy pronto, disuelta en agua, se convertirá en cristal, brillará como metal, luego lanzará chispas eléctricas, mediante su tensión galvánica manifestará una fuerza que, descomponiendo las combinaciones más sólidas, reduce las tierras a metales: e incluso tomará por sí misma la forma de planta y animal, y desde su misterioso seno se desarrollará aquella vida ante cuya pérdida os inquietáis tan angustiosamente en vuestra limitación. ¿No supone ahora nada el perdurar como tal materia? Afirmo con toda seriedad que esa misma permanencia de la materia atestigua el carácter indestructible de nuestro ser verdadero, aun-

que solo | figurada y comparativamente o, más bien, como en una 540
silueta. Para entenderlo solo hemos de recordar la explicación de la materia ofrecida en el capítulo 24: de ella resultó que la materia bruta, amorfa —esa base del mundo empírico nunca percibida por sí misma pero supuesta como siempre permanente—, es el reflejo inmediato, la visibilidad en general de la cosa en sí, o sea, de la voluntad; de ahí que bajo las condiciones de la experiencia valga de ella lo que de la voluntad propiamente dicha, y que aquella reproduzca la verdadera eternidad de esta en la imagen de la inmortalidad temporal. Porque, como ya se dijo, la naturaleza no miente; así que ninguna opinión nacida de su captación puramente objetiva y desarrollada en un pensamiento consecuente puede ser totalmente falsa sino, en el peor de los casos, solamente parcial e incompleta. Mas eso es sin discusión lo que ocurre con el materialismo consecuente, acaso el de *Epicuro*, como también con el idealismo absoluto opuesto a él, como el de *Berkeley* y, en general, con cualquier concepción filosófica que surja de una ocurrencia acertada y se desarrolle con honradez. Solo que todas ellas son concepciones sumamente parciales, por lo que, pese a su oposición, son *a la vez* verdaderas, cada una desde un determinado punto de vista: pero en cuanto nos elevamos por encima de él, aparecen como meramente relativas y condicionadamente verdaderas. Únicamente el punto de vista superior desde el que se abarca todas y se las reconoce en su verdad relativa, pero también en su falsedad, puede ser el de la verdad absoluta hasta donde esta sea alcanzable. Conforme a ello, y como se acaba de demostrar, vemos que hasta en la más burda y antigua concepción materialista está representado el carácter indestructible de nuestro verdadero ser en sí, todavía en sus meros perfiles, mediante la persistencia de la materia; igual que, en el ya superior naturalismo de una física absoluta, aparece mediante la ubicuidad y eternidad de las fuerzas naturales, entre las que se ha de contar al menos la fuerza vital. Así que hasta esas toscas concepciones contienen la afirmación de que el ser viviente no sufre una destrucción absoluta con la muerte sino que permanece en, y junto con la totalidad de la naturaleza.

| Las consideraciones que nos han llevado hasta aquí y a las que 541
se han ido vinculando las explicaciones ulteriores tenían como punto de partida el manifiesto miedo a la muerte que llena a todos los seres vivos. Pero quisiera ahora cambiar de punto de vista y examinar de una vez cómo se comporta con respecto a la muerte el *conjunto* de la naturaleza, en oposición a los seres individuales; si bien permaneceremos aquí en el terreno empírico.

No hay, desde luego, un juego de dados más relevante que el que se refiere a la muerte y la vida: nos enfrentamos con cada decisión a ese respecto con la más clara tensión, participación y miedo: pues a nuestros ojos se juega el todo por el todo. — En cambio, la naturaleza, que no miente sino que es franca y abierta, habla sobre este tema de otra manera, en concreto como Krisna en el *Bhagavad-Gita*. Así se manifiesta: la muerte o la vida del individuo no tienen ninguna importancia. Eso lo muestra entregando a la más insignificante contingencia la vida de todo animal, incluso del hombre, sin acudir en su auxilio. — Pensad en un insecto en vuestro camino: un pequeño giro inconsciente en vuestro paso puede ser decisivo sobre su vida o su muerte. Mirad el caracol, sin medio de huir, de defenderse, de engañar, de esconderse: una presa fácil para cualquiera. Ved el pez jugando tranquilamente en la red que todavía está abierta; la rana, cuya inercia le priva de la huida que podría salvarla; el ave, que no se percata del halcón que vuela sobre ella; el cordero, que el lobo capta y espía desde el arbusto. Todos ellos, provistos de muy poca previsión, marchan confiados entre los peligros que a cada momento amenazan su existencia. Así pues, en la medida en que la naturaleza entrega sin consideración aquellos organismos tan ingeniosos, no solo a la rapacidad del más fuerte sino también al ciego azar, al capricho de cualquier tonto y a la travesura de un niño, está expresando que la destrucción de esos individuos le es indiferente, no le daña, no tiene ningún significado, y que en aquellos casos el efecto es tan irrelevante como la causa. Lo dice muy claramente y no miente nunca: solo que no comenta sus
542 declaraciones, más bien habla en el lacónico | estilo de los oráculos. Y si la madre universal enfrenta tranquilamente a sus hijos desvalidos a la amenaza de mil peligros, solo puede ser porque sabe que cuando sucumben vuelven a su seno, donde se hallan a salvo, por lo que su caída es una simple broma. Con los hombres no obra de manera distinta que con los animales. Su declaración se extiende, pues, a estos: la vida o la muerte del individuo le son indiferentes. En consecuencia, deberían serlo también en cierto sentido para nosotros: pues nosotros mismos somos la naturaleza. Ciertamente, si mirásemos con la suficiente profundidad, estaríamos de acuerdo con la naturaleza, y la vida o la muerte nos resultarían tan indiferentes como a ella. Entretanto, a través de la reflexión hemos de interpretar aquella tranquilidad e indiferencia de la naturaleza hacia la vida de los individuos en el sentido de que la destrucción de tal fenómeno no impugna en lo mínimo su ser propio y verdadero.

Además consideremos no solo que la vida y la muerte dependen de las más nimias contingencias, tal y como se acaba de examinar, sino también que la existencia del ser orgánico en general es efímera; que el animal y la planta nacen hoy y mueren mañana, y nacimiento y muerte se suceden con rapidez, mientras que el ser inorgánico, muy inferior, tiene asegurada una duración mucho más larga; y que solo la materia absolutamente amorfa tiene una duración infinitamente larga que incluso le atribuimos *a priori*; si tenemos en cuenta todo esto, ya la mera captación empírica, pero objetiva e imparcial, de ese orden de las cosas tendrá que llevarnos a pensar que se trata de un simple fenómeno superficial, que ese continuo nacer y perecer no alcanza en modo alguno la raíz de las cosas sino que solo puede ser relativo y hasta aparente; y que el verdadero ser interior de cada cosa, que se sustrae a nuestra mirada y es totalmente misterioso, no es afectado por él sino que permanece siempre intacto; mas no podemos ni percibir ni comprender cómo eso ocurre y hemos de pensarlo sólo en general, como una especie de *tour de passe-passe*[10] que aquí se produjese. Pues mientras perdura sin estorbo lo más imperfecto, lo inferior, lo inorgánico, son justo los seres más perfectos, los seres vivientes con sus | 543
organizaciones infinitamente complicadas e inconcebiblemente ingeniosas, los que han de nacer totalmente de nuevo y convertirse en nada tras un lapso de tiempo, para dejar lugar a nuevos seres iguales a ellos que surgen de la nada: este hecho es tan manifiestamente absurdo que en modo alguno puede ser el verdadero orden de las cosas sino más bien una envoltura que oculta aquel o, mejor, un fenómeno condicionado por la índole de nuestro intelecto. Ni aun el ser y el no ser de aquel individuo respecto del cual la muerte y la vida son extremos opuestos pueden ser más que relativos: el lenguaje de la naturaleza, en el que se nos presentan como un absoluto, no puede ser la expresión verdadera y última de la índole de las cosas y el orden del mundo, sino que en realidad se ha de entender como un simple *patois du pays*[11], es decir, una verdad relativa, un «por así decir», un *cum grano salis*[12]; o, hablando en sentido propio, como algo condicionado por nuestro intelecto. — Sostengo que a cualquiera se le ha de imponer una convicción inmediata e intuitiva del tipo de la que aquí he intentado describir con palabras; es decir, a cualquiera cuyo espíritu no sea de esa especie vulgar que solo es

10. [Truco de prestidigitador.]
11. [Provincianismo.]
12. [Con las debidas limitaciones.]

capaz de conocer lo individual como tal individual, que está limitado al conocimiento de los individuos, al estilo del intelecto animal. En cambio, quien gracias a una capacidad más potenciada comience a captar en los seres individuales su universalidad, sus ideas, participará en cierto grado de esa convicción como de algo inmediato y por ello cierto. De hecho, son solo mentes pequeñas, limitadas, las que temen seriamente la muerte como su destrucción: las claramente privilegiadas permanecen totalmente alejadas de ese terror. Con razón fundó Platón toda la filosofía en el conocimiento de la doctrina de las ideas, es decir, en la visión de lo universal en lo particular. Pero especialmente viva hubo de ser la convicción, nacida inmediatamente de la captación de la naturaleza, de aquellos sublimes autores de la *Upanishad* de los Vedas, a los que apenas podemos imaginar como simples hombres; porque dicha convicción nos habla de una manera tan penetrante desde sus innumerables sentencias, que hemos de atribuir esa inmediata iluminación de
544 su espíritu | al hecho de que esos sabios, al hallarse en el tiempo más cerca del origen de nuestra especie, captaron la esencia de las cosas con mayor claridad y hondura de lo que es capaz de hacerlo la especie ahora ya en decadencia: οἷοι νῦν βροτοί εἰσιν[13]. Por supuesto, también contribuyó a su captación la naturaleza viva de la India, de un grado totalmente distinto a la de nuestro Norte. — Entretanto, también la reflexión desarrollada al modo como el gran espíritu de *Kant* la siguió nos conduce por otro camino al mismo punto, al enseñarnos que nuestro intelecto, en el que se presenta aquel mundo fenoménico que tan veloz cambia, no abarca el verdadero ser último de las cosas sino solamente su fenómeno; y, por cierto, según añado yo, porque originariamente solo está destinado a proponer los motivos a nuestra voluntad, es decir, a serle útil en la persecución de sus nimios fines.

Mas continuemos con nuestra consideración objetiva e imparcial de la naturaleza. — Si yo matase un animal, sea un perro, un ave, una rana o incluso un simple insecto, es verdaderamente impensable que ese ser o, más bien, la fuerza originaria en virtud de la cual un fenómeno tan asombroso se presentaba en el instante anterior con toda su energía y alegría de vivir, se haya convertido en nada debido a mi acto malvado o inconsciente. — Y a su vez, por otra parte, no puede ser en absoluto que los millones de animales de todas clases que a cada momento irrumpen en la existencia en infinita variedad, en plenitud de fuerza y actividad, no fueran nada

13. [«Como son ahora los mortales», *Ilíada* VI, 146.]

antes del acto de su generación y hayan llegado de la nada a un comienzo absoluto. — Si de este modo uno de esos seres escapa de mi vista sin que yo sepa a dónde va y veo aparecer otro sin saber de dónde viene; y si además ambos tienen la misma forma, la misma esencia, el mismo carácter, no teniendo únicamente la misma materia que, sin embargo, desechan y renuevan constantemente durante su existencia, ahí se supone verdaderamente que lo que desaparece y lo que aparece en su lugar son uno y el mismo ser que solamente ha sufrido una pequeña transformación, una renovación de la forma de su existencia; y se supone igualmente que lo que es el sueño al individuo es la muerte a la especie; — este supuesto, | afirmo yo, 545
es tan cercano que resulta imposible no caer en él siempre a no ser que la mente, distorsionada en la temprana juventud por inculcarle falsas opiniones, lo aparte del camino con un temor supersticioso. Pero la suposición contraria, que el nacimiento de un animal es un surgimiento de la nada y que por tanto su muerte es una aniquilación absoluta; y ello acompañado aún de la apostilla de que el hombre, también salido de la nada, perdura eternamente como individuo y además con conciencia, mientras que el perro, el mono, el elefante, serían aniquilados por la muerte: eso es algo contra lo que el sentido común se ha de rebelar y declararlo absurdo. — Si, como se ha repetido hasta la saciedad, la comparación de los resultados de un sistema con las exigencias del sano entendimiento ha de ser la piedra de toque de su verdad, deseo que los defensores de aquella concepción transmitida desde Descartes hasta los eclécticos prekantianos, y aún hoy dominante entre un gran número de ilustrados europeos, sean capaces de aplicar esa piedra.

En todo tiempo y lugar el auténtico símbolo de la naturaleza es el círculo, que representa el esquema del retorno: esta es de hecho la forma más general de la naturaleza que se desarrolla en todo, desde el curso de los astros hasta la muerte y el nacimiento de los seres orgánicos; y solo a través de ella se hace posible una existencia duradera dentro de la corriente del tiempo y su contenido, esto es, una naturaleza.

Si en otoño examinamos el pequeño mundo de los insectos, vemos cómo el uno prepara su lecho para dormir el largo y entumecedor sueño invernal, el otro hila para invernar como crisálida y despertar en primavera rejuvenecido y perfeccionado; y, por último, la mayoría, que piensan tener su descanso en brazos de la muerte, se limitan a poner a punto cuidadosamente el almacén adecuado para sus huevos, para un día salir renovados de ellos; esa es la gran doctrina de la inmortalidad de la naturaleza, que nos

quiere enseñar que entre el sueño y la muerte no hay ninguna diferencia radical y que la una no pone en peligro la existencia más que el otro. El cuidado con que el insecto prepara una celda o un
546 agujero o | un nido, deposita en él sus huevos junto al alimento para las larvas que de ahí nacerán la próxima primavera, y luego muere tranquilamente, se asemeja al cuidado con el que por la noche un hombre deja preparada su ropa y su desayuno para la mañana siguiente, y luego se va tranquilo a dormir. Y, en el fondo, esto no podría ocurrir si el insecto que muere en otoño y el que ha de nacer en primavera no fueran en su verdadero ser tan idénticos como el hombre que se echa a dormir y el que se levanta.

Si, tras esas consideraciones, nos volvemos ahora hacia nosotros mismos y nuestro género, y luego miramos adelante, hacia el futuro, intentando hacernos presentes las generaciones venideras con sus millones de individuos en las extrañas formas de sus costumbres y aspiraciones, y planteamos la pregunta: ¿De dónde proceden todos esos? ¿Dónde están ahora? — ¿Dónde está el rico seno de la nada, preñado de mundos, que todavía oculta las generaciones venideras? La respuesta verdadera y en nada ridícula sería: ¿Dónde ha de estar sino ahí, en el único lugar donde lo real siempre estuvo y estará, en el presente y su contenido; o sea, junto a ti, el confuso preguntón que, al ignorar tu propia esencia, te asemejas a la hoja del árbol que en otoño, al marchitarse y estar a punto de caer, se lamenta de su caída y no quiere consolarse con el fresco verdor que en primavera revestirá el árbol, sino que se queja diciendo: «¡Eso no soy yo! ¡Esas son otras hojas distintas!» — ¡Oh, necia hoja! ¿A dónde crees que vas? ¿Y de dónde crees que han de venir las otras? ¿Dónde esta esa nada cuyo abismo temes? — Conoce tu propia esencia, aquello que está tan lleno de sed de vida, reconócela en la fuerza interior, secreta y activa del árbol que, siempre *una* y la misma a lo largo de todas las generaciones de hojas, permanece intacta al nacer y perecer. Y así:

οἵη περ φύλλων γενεή, τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν[14].
(*Qualis foliorum generatio, talis et hominum.*)

Que la mosca que ahora zumba a mi alrededor duerma por la
547 noche y mañana vuelva a zumbar, o que muera por la noche y en | primavera zumbe otra mosca salida del huevo, es en sí lo mismo: por eso el conocimiento que las presente como algo radicalmente

14. [«Como la generación de las hojas, así es la de los hombres», *Ilíada* VI, 146.]

distinto no será incondicionado sino relativo, un conocimiento del fenómeno y no de la cosa en sí. La mosca vuelve a estar ahí por la mañana; también vuelve a estar ahí en primavera. ¿Qué diferencia hay para ella entre el invierno y la noche? — En la *Fisiología* de *Burdach*, volumen I, § 275, leemos: «Hasta las 10 de la mañana no se puede ver (en la infusión) ninguna *Cercaria ephemera* (un animal infusorio): y alrededor de las 12 toda el agua está plagada de ellas. Por la noche mueren y a la mañana siguiente vuelven a surgir. Así lo observó *Nitzsch* durante seis días seguidos».

Así, todo dura un solo instante y se precipita a la muerte. La planta y el insecto mueren al final del verano, el animal y el hombre, tras unos pocos años: la muerte siega sin descanso. Pese a ello, y como si nada de eso ocurriese, todo existe a cada momento y está en su puesto, como si todo fuera inmortal. A cada instante reverdece y florece la planta, zumba el insecto, el animal y el hombre se mantienen en una indestructible juventud, y cada verano volvemos a tener ante nosotros las cerezas que mil veces hemos degustado. También los pueblos se mantienen como individuos inmortales, si bien a veces cambian de nombre: incluso su obrar, actividad y sufrimiento son siempre los mismos; aunque la historia aparenta contar siempre algo nuevo: pues es como el caleidoscopio, que a cada vuelta muestra una nueva configuración, cuando en realidad siempre tenemos lo mismo ante los ojos. ¿Qué se impone, pues, de forma más irresistible que el pensamiento de que aquel nacer y perecer no afecta a la verdadera esencia de las cosas sino que esta permanece intacta, o sea, es imperecedera, y por eso todas y cada una de las cosas que *quieren* existir existen de forma duradera y sin fin? Por consiguiente, en cada instante dado se hallan reunidas por completo todas las especies animales, desde el mosquito hasta el elefante. Ya se han renovado varios miles de veces y siguen siendo las mismas. Nada saben de los otros seres semejantes que vivieron antes o vivirán después: la especie es lo que siempre vive, y en la conciencia del carácter imperecedero de la misma | y su identidad 548
con ella viven y gozan los individuos. La voluntad de vivir se manifiesta en un presente infinito; porque esa es la forma de la vida de la especie, que por eso no envejece sino que se mantiene siempre joven. La muerte es para ella lo que el sueño para el individuo o para el ojo el parpadeo, por cuya ausencia se reconoce a las divinidades hindúes cuando aparecen en forma humana. Así como al irrumpir la noche desaparece el mundo sin por ello dejar de existir un solo instante, también el hombre y el animal perecen en apariencia con la muerte, pero su verdadera esencia queda intacta. Imaginémonos

aquel cambio de muerte y nacimiento en la forma de vibraciones infinitamente rápidas, y tendremos ante nosotros la persistente objetivación de la voluntad, las ideas permanentes de los seres, como el arco iris sobre la cascada. Eso es la inmortalidad temporal. Gracias a ella, nada se pierde a pesar de milenios de muerte y putrefacción, ni un átomo de materia, y menos aún algo de la esencia interna que se presenta como naturaleza. Por consiguiente, podemos aclamar gozosos: «¡A pesar del tiempo, de la muerte y la putrefacción, estamos todos juntos!».

Acaso habría que excluir a quien, desde el fondo de su corazón, hubiese dicho a este juego: «No puedo más». Pero no es este el lugar de hablar de ello.

Sí hay que observar aquí que los dolores de parto y la amargura de la muerte son las dos condiciones constantes bajo las cuales la voluntad de vivir se mantiene en sus objetivaciones, es decir, bajo las que nuestro ser en sí, impasible ante el curso del tiempo y la muerte de las generaciones, existe en un presente perdurable y goza del fruto de la afirmación de la voluntad de vivir. Esto es análogo al hecho de que solo podamos estar despiertos de día a condición de que durmamos toda la noche; incluso esto último es el comentario que ofrece la naturaleza para entender aquel difícil paso. Pues la suspensión de las funciones animales es el sueño; la de las orgánicas, la muerte.

549 El sustrato o relleno, πλήρωμα, la | materia del *presente* es en todo tiempo la misma. La imposibilidad de conocer inmediatamente esa identidad es precisamente el *tiempo*, una forma y limitación de nuestro intelecto. El que debido a él, por ejemplo, las cosas futuras no existan aún, se basa en un engaño del que nos percatamos cuando aquellas han llegado. El hecho de que la forma esencial de nuestro intelecto dé lugar a tal engaño se explica y justifica porque el intelecto no ha salido de manos de la naturaleza para captar la esencia de las cosas sino solamente los motivos, o sea, para el servicio de un fenómeno de la voluntad individual y temporal[15].

15. Solo hay *un presente* y este existe siempre: pues es la única forma de la existencia real. Hay que llegar a comprender que el *pasado no* es distinto del presente *en sí mismo* sino solo en nuestra aprehensión, la cual tiene por forma el *tiempo*, que es lo único por lo que lo presente se presenta como diferente de lo pasado. Para reforzar este conocimiento, tomemos todos los acontecimientos y escenas de la vida humana, malos y buenos, felices e infelices, agradables u horrorosos, tal y como se presentan en el curso del tiempo y la diversidad de lugares, de forma sucesiva y en la más variopinta diversidad y alternancia; y entonces, imaginemos que todos existen *de una vez y simultáneamente* en el *nunc stans*, mientras que solo en apariencia

Si compendiamos las consideraciones que aquí nos ocupan, entenderemos el verdadero sentido de las paradójicas doctrinas de los *eleatas* según las cuales no existe un nacer y perecer sino la totalidad inmóvil: Παρμενίδης καὶ Μέλισσος ἀνῄρουν γένεσιν καὶ φθορὰν διὰ τὸ νομίζειν τὸ πᾶν ἀκίνητον[16] (*Parmenides et Melissus ortum et interitum tollebant, quoniam nihil moveri putabant Stob. Ecl.* I, 21). Igualmente se explica el bello pasaje de *Empédocles* que Plutarco nos ha conservado en el libro *Adversus Coloten*, c. 12:

Νήπιοι· οὐ γάρ σφιν δολιχόφρονές εἰσι μέριμναι,
Οἳ δὴ γίνεσθαι πάρος οὐκ ἐὸν ἐλπίζουσι,
| Ἤ τι καταθνήσκειν καὶ ἐξόλλυσθαι ἁπάντῃ. 550
Οὐκ ἂν ἀνὴρ τοιαῦτα σοφὸς φρεσὶ μαντεύσαιτο,
Ὡς ὄφρα μέν τε βιῶσι (τὸ δὴ βίοτον καλέουσι),
Τόφρα μὲν οὖν εἰσιν καί σφιν πάρα δεινὰ καὶ ἐσθλά,
Πρὶν δὲ πάγεν τε βροτοί, καὶ ἐπεὶ λύθεν, οὐδὲν ἄρ' εἰσίν[17].

(*Stulta, et prolixas non admittentia curas*
Pectora: qui sperant, existere posse, quod ante
Non fuit, aut ullam rem pessum protinus ire; —
Non animo prudens homo quod praesentiat ullus,
Dum vivunt (namque hoc vitai nomine signant),
Sunt, et fortuna tum conflictantur utraque:
Ante ortum nihil est homo, nec post funera quidquam.)

En no menor medida merece ser citado aquí el notable pasaje, sorprendente por su ubicación, de *Jacques le fataliste* de Diderot: *Un château immense, au frontispice duquel on lisait: «Je n'appartiens*

existe ahora este y luego aquel; — entonces comprenderemos lo que significa verdaderamente la objetivación de la voluntad de vivir. — También nuestra complacencia en los cuadros de género se basa principalmente en que fijan las efímeras escenas de la vida. — Del sentimiento de esa verdad procede el dogma de la metempsicosis.

16. [«Parménides y Meliso negaban el nacer y perecer porque consideraban que nada se movía», Stobeo, *Eclogae physicae et ethicae* I, 21.]

17. [«Necios: pues les falta la amplitud de espíritu, / Los que esperan que nacerá lo que antes no existió, / O que algo morirá y se aniquilará totalmente. / El hombre sabio no presentirá en su ánimo tales cosas / Que hasta que viven (los que se llaman vivientes), / Mientras tanto son y les afectan males y bienes, / Que antes del nacimiento y después de la muerte los mortales no son nada», Empédocles en Plutarco, *Adversus Colotem*, 1113d.]

à personne, et j'appartiens à tout le monde: vous y étiez avant que d'y entrer, vous y serez enconre, quand vous en sortirez»[18].

En *el mismo* sentido en que en hombre surge de la nada en la procreación, se convierte en nada con la muerte. Pero sería muy interesante llegar a conocer con toda propiedad esa nada; pues basta una mediana sagacidad para entender que esa nada empírica no es en modo alguno absoluta, es decir, de tal clase que no es nada en ningún sentido. A entender esto conduce ya la observación empírica de que todas las cualidades de los progenitores se vuelven a encontrar en el individuo generado, así que han superado la muerte. De esto hablaré en un capítulo dedicado al particular.

No existe mayor contraste que el que se da entre el incesante fluir del tiempo, que arrastra consigo todo su contenido, y la persistente inmovilidad de lo que realmente existe, que es en todo tiempo una y la misma cosa. Y si contemplamos desde este punto de vista y de forma objetiva los acontecimientos inmediatos de la vida, se nos hará claro y visible el *nunc stans* en el punto medio de la rueda del tiempo. — A un ojo que viviera mucho más tiempo y
551 abarcase en *una* mirada el género humano en toda su duración, | el perpetuo cambio de nacimiento y muerte se le presentaría simplemente como una vibración sostenida, por lo que no se le ocurriría considerarlo un reiterado paso de la nada a la nada; sino que, del mismo modo que a nuestra vista la chispa que gira rápidamente se le aparece como un círculo permanente, el resorte que vibra con rapidez, como un triángulo fijo, y la cuerda que vibra, como un huso, también a aquel la especie se le presentaría como lo existente y permanente, y la muerte y el nacimiento, como vibraciones.

Seguiremos teniendo ideas falsas sobre el carácter indestructible de nuestro verdadero ser en la muerte, mientras no nos decidamos a estudiarlo primero en los animales y nos lo arroguemos a nosotros en exclusiva con el jactancioso nombre de inmortalidad. Pero esa jactancia, junto con lo limitado de la opinión de la que procede, es la única causa de que la mayoría de los hombres se resistan tan obstinadamente a reconocer la patente verdad de que nosotros, en esencia y en lo principal, somos lo mismo que los animales, y se revuelvan contra cualquier alusión a nuestra afinidad con ellos. Pero es esa negación de la verdad lo que, más que cualquier otra cosa, les cierra el camino para conocer realmente el

18. [Un inmenso castillo en cuyo frontispicio se leía: «No pertenezco a nadie y pertenezco a todo el mundo: estábais dentro antes de entrar, seguiréis dentro cuando ya hayáis salido», ed. París, 1796, vol. I, p. 65.]

carácter indestructible de nuestro ser. Pues si se busca por un falso camino, es porque se ha abandonado el verdadero, y al final de aquel nunca se podrá alcanzar más que un tardío desengaño. ¡Perseguid, pues, la verdad, la frescura, no según esquemas preconcebidos sino de la mano de la naturaleza! Al mirar cualquier animal joven, lo primero que se llega a conocer es la siempre joven existencia de la especie que, como un reflejo de su juventud eterna, regala a cada individuo una temporal y le hace aparecer tan nuevo, tan fresco, como si el mundo fuera de hoy mismo. Preguntémonos honestamente si la golondrina de esta primavera es en todo distinta a la de la primera y si realmente entre ambas el milagro de la creación de la nada se ha repetido millones de veces para preparar otras tantas su absoluta destrucción. — Sé muy bien que, si yo le asegurase en serio a uno que el gato que ahora juega en el patio sigue siendo el mismo que hace trescientos años daba allí los
mismos saltos y | hacía las mismas travesuras, me tomaría por 552
loco: pero sé también que es mucho más loco creer que el gato de ahora es total y radicalmente distinto que el de hace trescientos años. —Solamente se necesita profundizar con confianza y seriedad en la visión de uno de esos vertebrados superiores, para percatarse con claridad de que ese ser insondable, tal y como existe, es imposible que en su totalidad se convierta en nada: y, no obstante, sabemos que ese animal es perecedero. Eso se debe a que, en ese animal, la eternidad de su idea (especie) se halla impresa en la finitud del individuo. Pues es verdad que en el individuo tenemos siempre delante un ser diferente en cierto sentido, a saber, en el sentido que se basa en el principio de razón, bajo el que se conciben también el espacio y el tiempo que constituyen el *principium individuationis*. Pero en otro sentido no es verdad, en concreto en el sentido de que la realidad solo conviene a las formas permanentes de las cosas, a las ideas; este sentido iluminó a Platón con tal claridad que se convirtió en su pensamiento fundamental, en el centro de su filosofía, y la captación del mismo, en su criterio de la capacidad de filosofar en general.

Así como las gotas pulverizadas de la catarata que brama cambian con la rapidez de un rayo, mientras que el arco iris que las sustenta permanece fijo en un reposo inmóvil, totalmente impasible ante aquel cambio sin tregua, también cada *idea*, esto es, cada *especie* de los seres vivos, permanece impasible frente al continuo cambio de los individuos. Mas es en la *idea* o la especie donde la voluntad de vivir arraiga y se manifiesta verdaderamente: de ahí que solo le importe la conservación de aquella. Por ejemplo, los leones

que nacen y mueren son como las gotas de la cascada; pero la *leonitas*, la *idea* o forma del león, se asemeja en este punto al inconmovible arco iris. Por eso *Platón* atribuyó un ser verdadero exclusivamente a las *ideas*, es decir, a las *species*, a las especies; y a los individuos, solo un constante nacer y perecer. De la íntima conciencia de su carácter imperecedero nace también la seguridad y tranquilidad de ánimo con que cada individuo animal y humano camina despreocupado entre una multitud de contingencias que a
553 cada instante | pueden destruirle, y en dirección a la muerte: por sus ojos mira la tranquilidad de la especie, a la que aquella extinción no le perturba ni le importa. Al hombre tampoco podrían proporcionarle esa tranquilidad los dogmas inseguros y siempre cambiantes. Pero, como se dijo, la visión de cualquier animal enseña que la muerte no supone en su manifestación ningún obstáculo para el núcleo de la vida, para la voluntad. ¡Mas qué insondable misterio se encuentra en cada animal! Mirad el más cercano, vuestro propio perro: ¡Qué a gusto y qué tranquilo vive! Muchos miles de perros han tenido que morir antes de que a él le tocase vivir. Pero la extinción de aquellos miles no ha atacado la *idea* del perro: esta no ha sufrido menoscabo alguno con todas aquellas muertes. Por eso el perro está tan fresco y lozano como si este fuera su primer día y ninguno pudiera ser el último, y en sus ojos brilla el principio indestructible que hay en él, el *archaeus*[19]. ¿Qué ha muerto entonces a lo largo de aquellos milenios? No el perro, él está incólume ante nosotros; solamente su sombra, su reflejo en nuestra forma cognoscitiva ligada al tiempo. ¿Mas cómo se puede creer que perece lo que siempre existe y llena todo tiempo? — Por supuesto, el asunto se puede explicar empíricamente: en la medida en que la muerte aniquila los individuos, la generación produce otros nuevos. Pero tal explicación empírica explica solo en apariencia: sustituye un enigma por otro. La comprensión metafísica del tema es la única verdadera y suficiente, si bien no tan asequible.

En su proceder subjetivo, *Kant* puso de manifiesto la gran verdad, aunque negativa, de que a la cosa en sí no le puede convenir el tiempo, ya que este se encuentra preformado en nuestra percepción. La muerte es el fin temporal del fenómeno temporal: pero tan pronto como suprimimos el tiempo, no existe ya fin alguno y la palabra pierde todo su significado. Pero yo, por la vía objetiva, me esfuerzo en demostrar el lado positivo del asunto, a saber, que la cosa en sí es impasible al tiempo, así como al nacer y perecer que

19. [Principio originario.]

solo él hace posible; y que los fenómenos en el tiempo no podrían ni
siquiera tener aquella existencia fugaz y próxima a la nada | si no 554
hubiera en ellos un germen de eternidad. La *eternidad* es, desde luego, un concepto que no se funda en intuición alguna: tiene por eso un contenido puramente negativo y significa una existencia intemporal. Sin embargo, el *tiempo* es una mera imagen de la eternidad, ὁ χρόνος εἰκὼν τοῦ αἰῶνος, tal y como dijo Plotino[20]: y así, nuestra existencia temporal es la mera imagen de nuestro ser en sí. Esta ha de hallarse en la eternidad, puesto que el tiempo es solo la forma de nuestro conocer: únicamente en virtud de él conocemos nuestro ser y el de todas las cosas como perecedero, finito y abocado a la extinción.

En el libro segundo he explicado que la adecuada objetividad de la voluntad como cosa en sí en cada uno de sus grados es la *idea* (platónica): y en el libro tercero, que las ideas de los seres tienen como correlato el sujeto puro de conocimiento, por lo que su conocimiento solo aparece excepcionalmente, bajo condiciones especialmente favorables y de forma transitoria. En cambio, para el conocimiento individual, es decir, en el tiempo, la *idea* se presenta bajo la forma de la *especie*, que es la idea disgregada por su ingreso en el tiempo. De ahí que la *especie* sea la objetivación más inmediata de la cosa en sí, esto es, de la voluntad de vivir. Por consiguiente, el ser más íntimo de cada animal, como también del hombre, se halla en la *especie*: en ella, y no en el individuo, hunde sus raíces la voluntad de vivir que con tanto poder se mueve. En cambio, solo en aquel se halla la conciencia inmediata: por eso se figura que es distinto de la especie y teme la muerte. La voluntad de vivir se manifiesta en relación con el individuo como hambre y miedo a la muerte; en relación con la especie, como instinto sexual y apasionado desvelo por la prole. En consonancia con ello encontramos la naturaleza, libre de la ilusión del individuo, tan preocupada por la conservación de la especie como indiferente al aniquilamiento de los individuos: estos son siempre simples medios, aquella es su fin. Por eso se manifiesta un llamativo contraste entre su tacañería al dotar a los individuos y su prodigalidad cuando se trata de la especie. En esta, en efecto, es frecuente que de *un solo* individuo se
obtengan al año cientos de miles de gérmenes o más, | por ejemplo, 555
de los árboles, peces, cangrejos, termitas, entre otros. En cambio, a cada individuo se le otorgan apenas las fuerzas y órganos suficientes para que pueda ir tirando con un continuado esfuerzo; por eso un

20. [*Enéadas* III, 7, 11.]

animal mutilado o debilitado por lo general ha de morir de hambre. Y cuando se presenta la ocasión de economizar pudiendo el animal prescindir de un órgano si es preciso, se le priva de él aun de forma irregular: de ahí que, por ejemplo, muchas orugas carezcan de ojos: los pobres animales andan a tientas de hoja en hoja y, al no tener tampoco tentáculos, pasan tres cuartas partes de su vida moviéndose en el aire aquí y allá, hasta que dan con su objeto; y con frecuencia no encuentran el alimento que tienen a su lado. Solo que esto ocurre a consecuencia de la *lex parsimoniae naturae*[21], a cuya expresión *natura nihil facit supervacaneum*[22] se le puede añadir *et nihil largitur*[23]. — La misma orientación de la naturaleza se muestra en el hecho de que, cuanto más apto es el individuo para la procreación por razón de su edad, con mayor energía se manifiesta en él la *vis naturae medicatrix*[24], por lo que sus heridas se curan y sana de sus enfermedades con gran facilidad. Ese fenómeno disminuye junto con la capacidad de reproducción y llega al mínimo cuando esta ha desaparecido: pues entonces, a ojos de la naturaleza el individuo ha perdido su valor.

Si ahora echamos un vistazo a la escala de los seres y la gradación de la conciencia unida a ella, desde el pólipo al hombre, vemos que esa asombrosa pirámide sufre una ininterrumpida oscilación por la continua muerte de los individuos, si bien por medio del vínculo de la procreación persiste en la especie a lo largo de la infinitud del tiempo. Mientras que, según se expuso, lo *objetivo*, la especie, se presenta como indestructible, parece que lo *subjetivo*, consistente solo en la autoconciencia de esos seres, tiene una breve duración y es destruido sin cesar para volver a surgir de la nada de manera incomprensible. Pero en verdad hace falta ser muy corto de vista para dejarse engañar por esa apariencia y no entender que, aun cuando la forma de la perduración temporal solo conviene a lo
556 objetivo, lo | subjetivo — es decir, la *voluntad* que vive y se manifiesta en todo, y también en el sujeto del *conocimiento* en el que se presenta — no ha de ser menos indestructible; pues la perduración de lo objetivo o externo únicamente puede ser el fenómeno de la indestructibilidad de lo subjetivo o interno, ya que aquel no puede poseer lo que no haya recibido en préstamo de este; mas una autoconciencia no puede ser esencial y originariamente objetiva, fenó-

21. [«Ley de economía de la naturaleza»; véase p. 316 (p. 320), nota 5.]
22. [«La naturaleza no hace nada superfluo»; véase p. 316 (p. 320), nota 5.]
23. [Y no regala nada.]
24. [Fuerza curativa de la naturaleza.]

meno, y secundaria y accidentalmente subjetiva, cosa en sí. Pues está claro que lo objetivo, como manifestación, supone algo que se manifiesta, como ser para otro, un ser para sí, y como objeto, un sujeto; pero no a la inversa: porque la raíz de las cosas ha de hallarse siempre en aquello que son para sí mismas, es decir, en lo subjetivo, y no en lo objetivo, esto es, en aquello que solo son para otro, en una conciencia ajena. Según esto, encontramos en el primer libro que el correcto punto de partida de la filosofía es esencial y necesariamente el subjetivo, el idealista; como también que el punto de partida opuesto, el que arranca de lo objetivo, conduce al materialismo[25]. — Pero en el fondo somos uno con el mundo en mayor medida de lo que solemos pensar: su ser íntimo es nuestra voluntad; su fenómeno es nuestra representación. Para quien fuera capaz de lograr una clara conciencia de ese ser uno, desaparecería la distinción entre la permanencia del mundo externo tras su muerte, y la suya propia: ambas se presentarán a él como una misma cosa e incluso se reiría de lo ilusorio de separarlas. Pues la comprensión del carácter indestructible de nuestro ser coincide con la de la identidad del macrocosmos y el microcosmos. Por lo pronto, podemos explicar lo dicho con un experimento peculiar que podríamos proponernos por medio de la fantasía y que podríamos calificar de metafísico. Intentemos representarnos vivamente el tiempo, no muy lejano, en el que habremos muerto. Dejémonos a nosotros de lado haciendo que prosiga el mundo: pero pronto descubriremos, para nuestro propio asombro, que todavía estamos allí. Pues creemos representar el mundo sin nosotros, pero en la conciencia | el yo es 557
lo inmediato, lo que hace posible el mundo y lo único para lo que este existe. Ese centro de toda existencia, ese núcleo de toda realidad, ha de ser suprimido dejando, sin embargo, que subsista el mundo: es una idea que se puede pensar *in abstracto*, pero no darle realidad. El esfuerzo por conseguir tal cosa, el intento de pensar lo secundario sin lo primario, lo condicionado sin la condición, lo soportado sin el soporte, fracasa siempre; más o menos igual que el de pensar un triángulo rectángulo equilátero, un perecer o nacer de

25. Schopenhauer traiciona aquí de manera manifiesta la tesis sostenida al comienzo del primer libro y en el segundo, según la cual sujeto y objeto son elementos correlativos y pertenecientes en exclusiva a la representación como su forma general, por lo que ninguno de los dos puede ser adjudicado a la cosa en sí. Su visión parece oscilar entre el punto de vista del idealismo transcendental, para el que la existencia del mundo se resuelve en una conciencia (el mundo es mi representación), y su metafísica, para la que la cosa en sí o el ser interior de las cosas es la voluntad, y la representación algo secundario. [*N. de la T.*]

la materia, u otras cosas imposibles. En lugar de lo que nos proponemos, se nos impone el sentimiento de que el mundo no está en nosotros en menor medida que nosotros en él y que la fuente de toda realidad está en nuestro interior. El resultado es este: el tiempo en el que yo no existiré llegará objetivamente hablando: pero en un sentido subjetivo, no puede llegar nunca. — Por eso se podría incluso preguntar hasta qué punto cada uno puede realmente creer de corazón algo que propiamente no se puede pensar; o si acaso, puesto que a aquel experimento meramente intelectual, pero realizado con más o menos claridad por todos, se asocia la profunda conciencia del carácter indestructible de nuestro ser en sí, la propia muerte no será en el fondo la mayor fábula del mundo.

La profunda convicción de nuestro carácter indestructible por la muerte que cada uno lleva en su corazón, tal y como demuestran los inevitables escrúpulos de conciencia ante su proximidad, va unida a la conciencia de nuestro carácter originario e inmortal; por eso lo expresa así *Spinoza*: *sentimus, experimurque, nos* aeternos *esse*[26]. Pues ningún hombre razonable puede pensarse como imperecedero más que en la medida en que se piense como carente de comienzo, como eterno, como verdaderamente intemporal. En cambio, el que se considere venido de la nada tendrá que pensar también que volverá a la nada: pues es monstruoso pensar que haya transcurrido una eternidad antes de que él existiera y luego una segunda en la que no dejará nunca de existir. Realmente, el fundamento más sólido de nuestro carácter imperecedero es el antiguo principio: *Ex nihilo nihil fit, et in nihilum nihil potest reverti*[27]. Por
558 eso dice con gran acierto | *Teofrasto Paracelso* (*Obras*, Estrasburgo, 1603, vol. 2, p. 6): «Mi alma está hecha de algo; por eso no caerá en la nada: porque procede de algo». Él ofrece la verdadera razón. Pero para quien considera el nacimiento del hombre como su comienzo absoluto, la muerte ha de ser su final absoluto. Pues ambos son lo que son en un sentido análogo: por consiguiente, cada cual sólo puede considerarse *inmortal* en la medida en que se considere *no nacido* y en sentido análogo. Lo que es el nacimiento en su esencia y significado, eso es también la muerte; es la misma línea trazada en dos direcciones. Si aquel es un verdadero surgir de

26. [«Sentimos y experimentamos que somos eternos», *Ética* V, prop. 23, escolio.]
27. [«De la nada, nada se hace, y nada puede convertirse en nada», Lucrecio, *De rerum natura* I, 149, 205; II, 287; Epicuro en Diógenes Laercio, 10 y 24, 38; Marco Aurelio, *Meditaciones* IV, 4.]

la nada, entonces también esta es una aniquilación absoluta. Verdaderamente, solo a través de la *eternidad* de nuestro verdadero ser puede pensarse su carácter imperecedero, que no es entonces temporal. Admitir que el hombre ha sido creado de la nada conduce necesariamente a aceptar que la muerte es su fin absoluto. En esto, pues, el Antiguo Testamento es plenamente consecuente: pues ninguna doctrina de la inmortalidad casa con una creación de la nada. El cristianismo neotestamentario sostiene la inmortalidad porque es de inspiración hindú y, más que probablemente, también de procedencia hindú aunque por mediación egipcia. Pero aquella sabiduría hindú, trasplantada a la raza judía en la tierra de promisión, se adapta a aquella tanto como la libertad de la voluntad al creacionismo o como

Humano capiti cervicem pictor equinam
Jungere si velit[28].

Siempre es penoso no poder ser plenamente original y auténtico. En cambio, el budismo y el brahmanismo, de forma plenamente consecuente, unen a la permanencia tras la muerte una existencia antes de nacer, para cuya expiación existe esta vida. Hasta qué punto son claramente conscientes de la necesaria coherencia de ambos puntos lo muestra el siguiente pasaje de la *Historia de la filosofía hindú* de *Colebrooke*, en el *Transact. of the Asiatic London Society*, volumen I, página 577: *Against the system of the Bhagavatas, which is but partially heretical, the objection upon which the chief stress is laid by Vyasa is, that the soul would not be eternal, if it were a production, and consequently had a* | *beginning*[29]. Además, 559
en la *Doctrine of Buddhism* de *Upham*, página 110, se dice: *The lot in hell of impious persons call'd Deitty is the most severe: these are they, who discrediting the evidence of Buddha, adhere to the heretical doctrine, that all living beings had their beginning in the mother's womb, and will have their end in death*[30].

28. [«Si un pintor quisiera poner una cerviz equina a una cabeza humana», Horacio, *Arte poetica* I.]
29. «Contra el sistema de los Bhagavatas, que es solo parcialmente herético, la objeción en la que *Vyasa* hace mayor hincapié es que el alma no sería eterna si hubiera sido producida y, en consecuencia, tuviera un comienzo.»
30. «En el infierno la pena más severa es la de los impíos llamados *Deitty*: son aquellos que, no creyendo en el testimonio de Buda, se adhieren a la doctrina herética de que todos los seres vivos tuvieron su comienzo en el seno materno y tendrán su fin en la muerte.»

Quien conciba su existencia como puramente contingente tendrá que temer perderla con la muerte. Sin embargo, quien entienda, aunque solo sea en general, que se basa en algún tipo de necesidad originaria, no creerá que esta, que ha producido algo tan admirable, esté limitada a ese lapso de tiempo, sino que actuará en todo momento. Mas conocerá su existencia como necesaria quien considere que hasta el momento actual en que él existe ha transcurrido ya un tiempo infinito, es decir, una infinitud de cambios, pese a los cuales él existe: toda posibilidad de todos los cambios se ha agotado ya sin haber podido suprimir su existencia. *Si alguna vez pudo no existir, no existiría ya ahora.* Pues la infinitud del tiempo ya transcurrido y la ya agotada posibilidad de sus acontecimientos garantizan que lo que *existe, existe necesariamente.* Así que cada uno ha de concebirse como un ser necesario, es decir, tal que de su definición verdadera y exhaustiva, si la tuviere, se seguiría su existencia. En ese curso de pensamiento se halla realmente la única prueba inmanente, es decir, inscrita en el dominio de la experiencia, de la indestructibilidad de nuestro verdadero ser. A este, en efecto, le ha de ser inherente la existencia, ya que demuestra ser independiente de todos los estados posibles que se producen en la cadena causal:
560 pues estos han cumplido ya su cometido | y, no obstante, nuestra existencia ha permanecido tan inconmovible como el rayo de luz ante el huracán que lo atraviesa. Si el tiempo pudiera por sus propios medios conducirnos a un estado de bienaventuranza, hace tiempo que estaríamos ya en él: pues tras de nosotros hay un tiempo infinito. Y, del mismo modo, si nos pudiera conducir a la extinción, hace tiempo que ya no existiríamos. Pero, pensándolo bien, del hecho de que existimos se sigue que hemos de existir siempre. Pues nosotros mismos somos el ser que el tiempo ha asumido en sí mismo para llenar su vacío: por eso llenamos *todo* el tiempo, presente, pasado y futuro de la misma manera, y nos es tan imposible salir de la existencia como del espacio. — Considerado con exactitud, es impensable que aquello que una vez existe en toda la fuerza de la realidad haya de convertirse alguna vez en nada y no existir después durante un tiempo infinito. De aquí nace la doctrina cristiana de la restauración de todas las cosas, la hindú de la creación perpetuamente renovada del mundo por Brahma y otros dogmas semejantes de los filósofos griegos. — El gran misterio de nuestro ser y no ser, para cuyo esclarecimiento se idearon estos y otros dogmas afines, se basa en último término en que lo mismo que objetivamente constituye una serie temporal infinita es subjetivamente un punto, un presente indivisible y siempre actual: ¿pero

quién capta eso? *Kant* es quien con mayor claridad lo ha expuesto, en su inmortal teoría de la idealidad del tiempo y la realidad exclusiva de la cosa en sí. Pues de ella resulta que lo verdaderamente esencial de las cosas, del hombre, del mundo, se halla de forma continuada y permanente en un *nunc stans*, fijo e inmóvil; y que el cambio de los fenómenos y acontecimientos es una simple consecuencia de nuestra captación de los mismos mediante nuestra forma intuitiva del tiempo. —Por consiguiente, en vez de decir a los hombres: «Habéis surgido con el nacimiento pero sois inmortales», habría que decirles: «No sois una nada», y enseñarles a entender esto en el sentido de la expresión atribuida a Hermes Trismegisto: Τὸ γὰρ ὂν ἀεὶ ἔσται[31] (*Quod enim est, erit semper. Stob. Ecl.* I, 43, 6). Pero si eso no se consigue y el corazón angustiado entona su antiguo lamento: «Veo todos los seres | surgir de la nada en el 561
nacimiento y volver a caer en ella tras un corto periodo de tiempo: ¡También mi existencia, ahora en el presente, se hallará pronto en un remoto pasado y yo no seré nada!», entonces la respuesta correcta es: «¿No existes? ¿No posees el preciado presente que vosotros, hijos del tiempo, anheláis con tanta avidez, no lo posees ahora, realmente? ¿Y entiendes cómo has llegado hasta él? ¿Conoces los caminos que te han conducido a él como para que puedas saber que están cerrados con la muerte? Una existencia de tu propio yo tras la destrucción de tu cuerpo es inconcebible en su posibilidad. ¿Pero puede resultarte más inconcebible que tu existencia actual y cómo llegaste a ella? ¿Por qué habrías de dudar de que los secretos caminos que te estuvieron abiertos a este presente no te estarán abiertos también a cualquier futuro?».

Así pues, si las consideraciones de este tipo son apropiadas para suscitar la convicción de que en nosotros hay algo que la muerte no puede destruir, es únicamente porque se elevan a un punto de vista según el cual el nacimiento no es el comienzo de nuestra existencia. Pero de ahí se sigue que lo que se demuestra indestructible por la muerte no es el individuo que, surgido en el nacimiento y portador de las cualidades del padre y la madre, se presenta como una mera diferenciación de la especie y como tal solo puede ser finito. Así como el individuo no tiene ningún recuerdo de su existencia antes del nacimiento, tampoco después de morir puede tener ninguno de la existencia actual. Mas cada cual pone su yo en la *conciencia*: esta se le aparece ligada a su individualidad, con la que desaparece todo

31. [«Pues lo que es será siempre», Stobeo, *Eclogae physicae et ethicae* I, 43.]

lo que le es peculiar y le distingue de los demás. Por eso su permanencia sin individualidad le resulta indiscernible de la de los demás seres y ve hundirse su yo. Pero quien vincula así su existencia a la identidad de la *conciencia* y exige para ella una permanencia sin fin tras la muerte debería tener en cuenta que esta solo se puede lograr al precio de un pasado igualmente infinito antes del nacimiento. Y, dado que no tiene ningún recuerdo de una existencia
562 antes de | nacer, así que su conciencia comienza con el nacimiento, se ve obligado a considerar este como un surgimiento de su existencia a partir de la nada. Pero entonces compra el tiempo infinito de su existencia tras la muerte al precio de otro igualmente largo antes del nacimiento, con lo que la cuenta se salda sin reportarle ningún beneficio. En cambio, si la existencia que la muerte deja intacta es distinta a la de la conciencia individual, ha de ser independiente del nacimiento como de la muerte, por lo que respecto a ella será igualmente verdadero decir: «Siempre existiré» y «He existido siempre»; lo cual ofrece dos eternidades a cambio de una. — Pero en realidad, en la palabra «yo» se encuentra el máximo equívoco, tal y como entenderá sin más quien tenga presente el contenido de nuestro segundo libro y la distinción allí establecida entre la parte volente y cognoscente de nuestro ser. Según entienda esa palabra, puedo decir: «La muerte es mi completo final»; o también: «Así como soy una parte infinitamente pequeña del mundo, también mi fenómeno personal es una parte igualmente pequeña de mi verdadero ser». Pero el yo es el punto oscuro de la conciencia, como en la retina el punto de entrada del nervio óptico es ciego, como el propio cerebro es totalmente insensible, el cuerpo solar, oscuro, y como el ojo lo ve todo menos a sí mismo. Nuestra facultad de conocer está totalmente dirigida hacia *fuera*, conforme al hecho de que es el producto de una función cerebral surgida con el mero fin de la autoconservación, o sea, de buscar el alimento y atrapar las presas. Por eso cada uno sabe de sí únicamente en su condición de individuo, tal y como se presenta en la intuición externa. Pero si pudiera tener conciencia de lo que es además y fuera de eso, dejaría ir gustosamente a su individualidad, riéndose de su tenaz apego a ella, y diría: «¿Qué me importa la pérdida de esa individualidad a mí, que llevo en mi interior la posibilidad de innumerables individualidades?». Comprendería que, si bien no está en su mano una permanencia de su individualidad, es igual que si la tuviera, ya que tiene un perfecto sustituto para ella. — Además, se podría tener en cuenta que la individualidad de la mayoría de los hombres es tan
563 miserable e | indigna que nada pierden verdaderamente con ella, y

que lo que en ellos pueda tener algún valor es el elemento universalmente humano: pero a este se le puede prometer la inmortalidad. Ya incluso la rígida inmutabilidad y esencial limitación de toda individualidad como tal, si esta perdurara infinitamente, tendría que generar con su monotonía un hastío tal, que sería preferible sumirse en la nada solo con tal de librarse de ella. Exigir la inmortalidad de la individualidad significa propiamente querer perpetuar un error hasta el infinito. Pues en el fondo cada individualidad no es más que un error especial, un paso en falso, algo que sería mejor que no fuese, e incluso liberarnos de eso constituye el verdadero fin de la vida. Esto se confirma también porque la mayoría, en realidad todos los hombres, son de tal condición que no podrían ser felices en ningún mundo en el que se les pudiera colocar. En efecto, en la medida en que escapasen de la necesidad y la fatiga caerían en el aburrimiento; y en la medida en que este se previniera, caerían en la necesidad, la pena y el sufrimiento. Así que para que el hombre alcanzara un estado feliz no bastaría con que se le pusiera en un «mundo mejor» sino que también sería necesario que sufriera una transformación radical, es decir, que dejara de ser lo que es y, por el contrario, fuera lo que no es. Pero para eso, primero tiene que dejar de ser lo que es: ese requisito lo cumple transitoriamente la muerte, cuya necesidad moral puede ya apreciarse desde ese punto de vista. Ser instalado en otro mundo y cambiar la totalidad del propio ser son una y la misma cosa. En eso se basa en el fondo aquella dependencia de lo objetivo respecto de lo subjetivo expuesta en el idealismo de nuestro primer libro: aquí se encuentra, pues, el nexo de unión entre la filosofía transcendental y la ética. Si tomamos esto en consideración, encontraremos que solo es posible despertar del sueño de la vida deshaciendo todo su entramado fundamental: pero ese entramado es su órgano mismo, el intelecto y sus formas, con el que el sueño seguiría prolongándose hasta el infinito; con tal solidez están ambos unidos. Mas lo que realmente lo soñaba es distinto del
sueño y subsiste solo. | Sin embargo, la preocupación de que con la 564
muerte desaparezca todo es comparable a uno que soñando pensara que no había más que sueños sin nadie que soñara. — Después de que con la muerte ha llegado a su fin una conciencia individual, ¿sería siquiera deseable que fuera de nuevo animada para seguir existiendo hasta el infinito? El contenido de esa conciencia no es en su mayor parte, y casi siempre en su totalidad, más que una corriente de pensamientos insignificantes, terrenos y miserables, como también de infinitos cuidados: ¡Dejadlos por fin descansar! — Con un acertado sentido inscribían los antiguos en sus lápidas: *securitati*

perpetuae o *bonae quieti*[32]. Si, como sucede con frecuencia, se pretendiera exigir la permanencia de la conciencia individual para vincular a ella un premio o castigo, con ello sólo se estaría buscando la conciliación de la virtud con el egoísmo. Pero estos dos nunca se abrazarán: son radicalmente opuestos. En cambio, sí está bien fundada la inmediata convicción, suscitada a la vista de acciones nobles, de que el espíritu del amor, que en estos se traduce en hacer el bien a sus enemigos y en aquellos en socorrer a quien nunca han visto con peligro de su vida, nunca puede desvanecerse y convertirse en nada.

La respuesta más fundada a la pregunta por la perduración del individuo tras la muerte se halla en la gran doctrina *kantiana* de la *idealidad del tiempo* que aquí se muestra especialmente fértil y rica en consecuencias, ya que con una visión totalmente teórica, pero bien demostrada, sustituye dogmas que por uno u otro camino conducían al absurdo, y así elimina de una sola vez la más excitante de todas las cuestiones metafísicas. Comenzar, terminar, perdurar, son conceptos que toman su significado única y exclusivamente del tiempo y, por consiguiente, solo valen suponiéndolo a él. Pero el tiempo no tiene una existencia absoluta, no es el modo y manera del ser en sí de las cosas, sino la mera forma de nuestro *conocimiento* referido a la existencia y esencia, nuestra y de todas las cosas; conocimiento que, precisamente por eso, es muy imperfecto y está limitado a meros fenómenos. Solo por referencia a estos tienen aplicación los conceptos de cesar y perdurar, y no en relación con lo
565 que en ellos se presenta, el ser en sí de las | cosas, aplicados al cual aquellos conceptos dejan de tener verdadero sentido. Esto se muestra también en que es imposible dar una respuesta a la pregunta que parte de aquellos conceptos temporales, y toda afirmación al respecto en uno u otro sentido está sometida a contundentes objeciones. Ciertamente, se podría afirmar que nuestro ser en sí perdura tras la muerte, ya que es falso que sucumba; pero igualmente se podría decir que sucumbe porque es falso que perdure: en el fondo, lo uno es tan verdad como lo otro. Aquí se puede plantear algo así como una antinomia, solo que se basaría en puras negaciones. Aquí se negarían del sujeto del juicio dos predicados contradictorios; pero únicamente porque la categoría de los mismos no es en absoluto aplicable a aquel. Mas si se niegan del sujeto aquellos dos predicados, no juntos sino individualmente, surge la apariencia de

32. [A seguridad perpetua / A un buen descanso.]

que el opuesto contradictorio del predicado que en cada caso se niega del sujeto queda demostrado de él. Eso se debe a que aquí se comparan dos magnitudes inconmensurables, ya que el problema se nos plantea en un escenario que suprime el tiempo y, sin embargo, cuestiona determinaciones temporales que es igualmente falso predicar o negar del sujeto; esto significa justamente: el problema es transcendente. En ese sentido, la muerte sigue siendo un misterio.

En cambio, ateniéndonos a aquella diferencia entre fenómeno y cosa en sí, podemos establecer la afirmación de que el hombre es perecedero en cuanto fenómeno pero su ser en sí permanece intacto; así que, aun cuando no se le pueda atribuir una perduración debido a la eliminación de los conceptos temporales con respecto a él, es efectivamente indestructible. Por consiguiente, seríamos aquí conducidos a un concepto de indestructibilidad que no sería perduración. Este concepto es de tal clase que, obtenido por la vía de la abstracción, puede ser pensado *in abstracto* pero no acreditado por ninguna intuición, por lo que no puede ser verdaderamente claro. Pero, por otra parte, hay que constatar aquí que nosotros no hemos renunciado como *Kant* a la cognoscibilidad de la cosa en sí, sino que sabemos que esta ha de ser buscada en la voluntad. Ciertamente, no hemos sostenido nunca un conocimiento absoluto y exhaustivo | de 566
la cosa en sí, sino que hemos entendido bien que es imposible conocer algo de lo que ella sea en y por sí misma. Pues tan pronto como *conozco*, tengo una representación: pero esta, precisamente porque es mi representación, no puede ser idéntica a lo conocido, ya que lo convierte de un ser para sí en un ser para otro bajo una forma totalmente distinta, por lo que siempre ha de ser considerada un *fenómeno*. De ahí que para una conciencia *cognoscitiva*, de la clase que sea, no pueda haber nunca más que fenómenos. Y esto no se suprime totalmente por el hecho de que lo conocido sea mi propio ser: pues, en la medida en que recae en mi conciencia *cognoscente*, es ya un reflejo de mi ser, algo distinto de él mismo y, en un cierto grado, fenómeno. Así pues, en cuanto soy un cognoscente no poseo más que un fenómeno de mi propio ser: en cambio, en cuanto soy inmediatamente ese mismo ser, no soy cognoscente. Pues en el segundo libro se demostró suficientemente que el conocimiento no es más que una propiedad secundaria de nuestro ser generada por la naturaleza animal del mismo. En sentido estricto, tampoco conocemos nuestra voluntad más que como fenómeno y no conforme a lo que sea en y por sí misma. Mas precisamente en aquel libro segundo, como también en el escrito *Sobre la voluntad en la naturaleza*, se expuso y demostró pormenorizadamente que,

cuando queremos penetrar en el interior de las cosas abandonando lo mediato y externo, nos atenemos al único fenómeno cuya esencia podemos percibir de manera inmediata y desde dentro; en él apreciamos con claridad que el elemento último y núcleo de la realidad es la voluntad, en la que reconocemos la cosa en sí en la medida en que ya no tiene la forma del espacio, aunque sí la del tiempo; así que solo la conocemos en su manifestación más inmediata y con la reserva de que ese conocimiento no es exhaustivo ni totalmente adecuado. En ese sentido se confirma también aquí el concepto de la voluntad como cosa en sí.

El concepto de cese es, desde luego, aplicable al hombre en
567 cuanto fenómeno en el tiempo, y el conocimiento empírico | demuestra de forma patente que la muerte es el final de esa existencia temporal. El final de la persona es exactamente tal real como lo fue su comienzo, y en el mismo sentido en que no existíamos antes de nacer, tampoco existiremos después de morir. Pese a ello, con la muerte no se suprime más de lo que se estableció en el nacimiento, o sea, nada de aquello por lo que el nacimiento fue posible. En este sentido *natus et denatus*[33] es una bella expresión. — Ahora bien, todo el conocimiento empírico proporciona meros fenómenos: por eso únicamente ellos son afectados por los procesos temporales del nacer y perecer, mas no lo que se manifiesta: el ser en sí. Para él, la oposición de nacer y perecer, condicionada por el cerebro, no existe sino que pierde todo sentido y significación. Él permanece, pues, impasible al fin temporal de un fenómeno temporal y conserva siempre aquella existencia a la que no son aplicables los conceptos de comienzo, fin y perduración. Pero ese ser, hasta donde podemos alcanzarlo, es la voluntad de cada ser fenoménico, y también del hombre. En cambio, la conciencia consiste en conocer: mas el conocer, como ya se ha demostrado, pertenece a la actividad del cerebro y, en cuanto función orgánica, al fenómeno, por lo cual cesa con él: solamente la voluntad, de la que el cuerpo es obra o, más bien, reflejo, es indestructible. La estricta distinción entre voluntad y conocimiento, y el primado de la primera: estos dos principios, que constituyen el carácter fundamental de mi filosofía, son la única solución a la contradicción que se manifiesta de diversas formas y se plantea reiteradamente hasta en la más ruda conciencia, a saber: que la muerte es nuestro fin y, no obstante, tenemos que ser eternos e imperecederos, o sea, el *sentimus, experi-*

33. [Nacido y «desnacido».]

murque, nos aeternos *esse*[34] de *Spinoza*. Hasta ahora todos los filósofos se han equivocado al poner lo metafísico, lo indestructible, lo eterno del hombre, en el *intelecto*: se halla exclusivamente en la *voluntad*, que es totalmente distinta de aquel y la única originaria. Tal y como se expuso fundadamente en el libro segundo, el intelecto es un fenómeno secundario y condicionado por el cerebro, por lo que empieza y termina con él. Solo la voluntad es lo condicionante, | el núcleo del fenómeno, libre de sus formas —entre las que se 568
encuentra el tiempo— y por lo tanto indestructible. Así pues, con la muerte se pierde la conciencia pero no lo que produjo y mantuvo la conciencia: la vida se extingue, pero no el principio vital que en ella se manifestó. Por eso un seguro sentimiento dice a cada cual que en él hay algo estrictamente imperecedero e indestructible. Hasta la frescura y vivacidad de los recuerdos de tiempos lejanos, de la primera niñez, atestiguan que algo de nosotros perdura en el tiempo, no envejece sino que persiste inalterable. Pero qué sea eso imperecedero, no podemos saberlo con claridad. No es la conciencia, como no lo es el cuerpo en el que se basa. Es, más bien, aquello en lo que se basan uno y otra. Y es precisamente aquello que al entrar en la conciencia se presenta como *voluntad*. Más allá de ese fenómeno inmediato no podemos ir, porque no podemos ir más allá de la conciencia: por eso, la pregunta de qué pueda ser aquello en cuanto *no* entra en la conciencia, es decir, qué es propiamente en sí mismo, sigue siendo incontestable.

Dentro del fenómeno, y a través de sus formas de tiempo y espacio que son el *principium individuationis*, se nos presenta que el individuo humano muere mientras que la especie humana sigue viviendo. Solamente en el ser en sí de las cosas, libre de esas formas, se suprime toda distinción entre el individuo y la especie, y ambos son inmediatamente una misma cosa. Toda la voluntad de vivir está en el individuo como en la especie, y por eso la permanencia de la especie es la simple imagen del carácter indestructible de los individuos.

Es infinitamente importante comprender el carácter indestructible de nuestro verdadero ser con la muerte; y, dado que esa comprensión descansa en la diferencia entre fenómeno y cosa en sí, quisiera poner en claro esa distinción explicándola desde el punto de vista opuesto a la muerte, o sea, desde el surgimiento del ser animal o la *procreación*. Pues ese proceso, tan misterioso como la

34. [Cf. p. 557 (p. 540), nota 26.]

569 muerte, nos pone | ante la vista con la mayor inmediatez la fundamental oposición entre fenómeno y ser en sí de las cosas, entre el mundo como representación y el mundo como voluntad, como también la heterogeneidad de las leyes de ambos. En efecto, la procreación se nos plantea de dos maneras: en primer lugar, para la autoconciencia, cuyo objeto único es la voluntad y sus afecciones, tal y como he demostrado; y luego, para la conciencia de las otras cosas, es decir, del mundo como representación o de la realidad empírica de las cosas. Desde el lado de la voluntad, o sea, interna y subjetivamente, para la autoconciencia, aquel acto se plantea como la satisfacción más inmediata y completa de la voluntad, es decir, como placer. Pero desde el lado de la representación, externa y objetivamente, para la conciencia de las otras cosas, ese acto es la trama del tejido más artístico, el fundamento de un organismo animal indeciblemente complicado, que luego solo necesita desarrollarse para hacerse visible a nuestros asombrados ojos. Ese organismo, cuya complicación y perfección infinitas solo las conoce quien ha estudiado anatomía, desde el lado de la representación no puede ser concebido ni pensado más que como un sistema ideado con una planificada combinación y ejecutado con un arte y exactitud supremos, como la laboriosa obra de la más profunda reflexión; — pero desde el lado de la voluntad sabemos, por medio de la autoconciencia, que su creación es la obra de un acto directamente opuesto a toda reflexión, de un afán ciego e impetuoso, de una exaltada sensación de placer. Esta oposición está directamente relacionada con el contraste antes demostrado entre la absoluta facilidad con que la naturaleza produce sus obras junto a la ilimitada despreocupación con que las entrega a la aniquilación, por un lado, y por otro, la artística y meditada construcción de esas mismas obras, a juzgar por la cual le tendría que resultar enormemente difícil hacerlas y tendría que cuidar con todo desvelo por su conservación; sin embargo, vemos exactamente lo contrario. — Si mediante esa consideración tan inusual hemos confrontado de la
570 forma más ruda esas dos caras heterogéneas del mundo | y, por así decirlo, las abarcamos en *un* puño, ahora hemos de atenernos a ellas para convencernos de que las leyes del fenómeno o del mundo como representación son del todo inválidas para la voluntad o la cosa en sí: entonces nos resultará comprensible que, mientras del lado de la representación, es decir, del mundo fenoménico, se nos presenta bien un nacer de la nada o bien una total aniquilación de lo nacido, desde el otro lado, o en sí, encontremos un ser al que no tiene sentido aplicar los conceptos de nacer y perecer. Pues, al

remontarnos a la raíz donde a través de la autoconciencia se topan el fenómeno y el ser en sí, hemos palpado, por así decirlo, que ambos son estrictamente inconmensurables y que toda la forma de ser del uno, así como las leyes fundamentales de ese ser, no significan nada y aún menos que nada en el otro. — Creo que esta última consideración solo será bien comprendida por unos pocos y que a todos los que no la entiendan les resultará desagradable y hasta escandalosa: pero no por ello dejaré nunca de lado lo que pueda servir a esclarecer mis pensamientos fundamentales.

Al comienzo de este capítulo he expuesto que el gran apego a la vida o, más bien, el miedo a la muerte, no brota en modo alguno del *conocimiento*, en cuyo caso sería el resultado de conocer el valor de la vida; sino que aquel miedo a la muerte tiene su raíz inmediata en la *voluntad* en su ser originario, que carece de todo conocimiento y es ciega voluntad de vivir. Así como somos atraídos a la vida por el ilusorio instinto de placer, estamos retenidos en ella por el igualmente ilusorio miedo a la muerte. Ambos nacen inmediatamente de la voluntad, que en sí carece de conocimiento. Si, a la inversa, el hombre fuera un ser meramente *cognoscente*, la muerte no le sería solo indiferente, sino incluso bienvenida. La consideración a la que hemos llegado nos enseña ahora que lo que resulta afectado por la muerte es únicamente la conciencia *cognoscente*, mientras que la *voluntad*, en cuanto cosa en sí que fundamenta todos los fenómenos individuales, está libre de todo | lo que se basa en determina- 571
ciones temporales y es, pues, imperecedera. Su ansia de existir y manifestarse, de la que nace el mundo, se cumple siempre: pues el mundo la acompaña como a los cuerpos su sombra, ya que es la mera visibilidad de su ser. El que la voluntad en nosotros tema la muerte se debe, por lo tanto, a que aquí el conocimiento le presenta su ser únicamente en el fenómeno individual, de donde nace el engaño de que morirá con él, acaso como mi imagen en el espejo parece destruirse cuando este se rompe: ese engaño, repugnante a su ser originario que es ciego afán de existencia, le llena de espanto. De ahí se sigue que lo único en nosotros capaz de temer la muerte y lo único que la teme, la *voluntad*, no es afectada por ella; y que, por el contrario, lo que es afectado por ella y muere realmente es aquello que por su naturaleza no puede tener miedo ni en general ninguna volición o afecto, por lo que es indiferente al ser y no ser: se trata del puro sujeto de conocimiento, el intelecto, cuya existencia consiste en su relación con el mundo de la representación, es decir el mundo objetivo, del cual es correlato y cuyo ser es en el fondo idéntico al suyo. Así que, aunque la conciencia indivi-

dual no sobrevive a la muerte, sí le sobrevive lo único que se resiste a ella: la voluntad. Así se explica también lo contradictorio de que los filósofos, partiendo del conocimiento, hayan demostrado con acertadas razones que la muerte no es un mal y, no obstante, el temor a la muerte haya permanecido inaccesible a todas ellas: porque no hunde sus raíces en el conocimiento sino solamente en la voluntad. Precisamente porque es la voluntad y no el intelecto lo indestructible, todas las religiones y filosofías han concedido una recompensa eterna a las virtudes de la voluntad o del corazón, y no a las del intelecto o la cabeza.

Para explicar esta consideración servirá aún lo siguiente. La voluntad que constituye nuestro ser en sí es de naturaleza simple: solamente quiere y no conoce. El sujeto del conocimiento, en cambio, es un fenómeno secundario procedente de la objetivación de la voluntad: es el punto de unidad de la sensibilidad del sistema
572 nervioso, algo así como el foco en el que | confluyen los rayos de la actividad de todas las partes del cerebro. Pero por esa razón ha de morir con él. En la autoconciencia ese sujeto, el único que conoce, se enfrenta a la voluntad como su espectador y, aunque ha brotado de ella, la ve como algo distinto de él, ajeno; por eso la conoce sólo empíricamente, en el tiempo, de forma fragmentaria, en sus sucesivas excitaciones y actos, y no se entera de sus decisiones más que *a posteriori* y de forma muy mediata. Así se explica que nuestro propio ser sea un enigma para nosotros, es decir, para nuestro intelecto, y que el individuo se vea como nacido de nuevo y perecedero; si bien su ser en sí es intemporal, o sea, eterno. Así como la *voluntad* no *conoce*, también, a la inversa, el intelecto o el sujeto del conocimiento es única y exclusivamente *cognoscente*, no quiere nada. Esto puede demostrarse incluso físicamente en que, como se mencionó en el libro segundo, según *Bichat* los distintos afectos sacuden inmediatamente todas las partes del organismo y perturban sus funciones, con excepción del cerebro, que a lo sumo puede ser afectado mediatamente, es decir, como consecuencia de aquellas perturbaciones (*De la vie et la mort*, *art.* 6, § 2). Pero de ahí resulta que el sujeto del conocimiento, por sí mismo y en cuanto tal, no puede participar o interesarse por nada sino que le resulta indiferente el ser y no ser de todas las cosas, incluso de sí mismo. ¿Por qué habría de ser inmortal ese ser desinteresado? Él finaliza junto con el fenómeno temporal de la voluntad, es decir, el individuo, tal y como nació con él. Es la linterna que se apaga tras haber prestado su servicio. El intelecto, al igual que el mundo intuitivo que sólo en él se presenta, es mero

fenómeno: pero la finitud de ambos no anula aquello de lo que son fenómeno. El intelecto es la función del sistema nervioso cerebral: pero este, como el resto del cuerpo, es la objetividad de la *voluntad*. El intelecto, por tanto, se basa en la vida somática del organismo, y este a su vez en la voluntad. Así pues, el cuerpo orgánico puede verse en cierto sentido como un término medio entre la voluntad y el intelecto, si bien propiamente no es más que la voluntad misma que se presenta espacialmente en la intuición del intelecto. Muerte y
nacimiento son la perpetua | renovación de la conciencia de la 573
voluntad, que en sí misma carece de principio y fin, y que constituye la única sustancia de la existencia (si bien cada renovación comporta una nueva posibilidad de negar la voluntad de vivir). La conciencia es la vida del sujeto del conocimiento o el cerebro, y la muerte, su fin. Por eso la conciencia es finita y comienza siempre de nuevo, desde el principio. Solamente la *voluntad* persiste, pero también solo ella tiene interés por la permanencia: porque es voluntad de vivir. Al sujeto del conocimiento por sí mismo no le interesa nada. En el yo se unen ambos. — En cada ser animal la voluntad ha suscitado un intelecto, que es la luz a la que persigue sus fines. — Dicho sea de paso, el miedo a la muerte puede deberse también en parte a que la voluntad individual no se separa de buen grado del intelecto que le ha deparado el curso de la naturaleza, su guía y vigilante, sin el cual se sabe desamparada y ciega.

Por último, con esta explicación concuerda también aquella experiencia moral cotidiana que nos enseña que solo la voluntad es real, mientras que sus objetos, condicionados por el conocimiento, son meros fenómenos, solo espuma y vapor, como aquel vino que escanciaba Mefistófeles en la bodega de Auerbach: también nosotros, después de cada goce sensorial, decimos: «Me parecía, no obstante, que bebía vino»[35].

El terror a la muerte se basa en gran medida en la falsa apariencia de que en ella el yo desaparece y permanece el mundo. Pero la verdad es más bien lo contrario: el mundo desaparece; en cambio, persiste el núcleo más íntimo del yo, el soporte y productor de aquel sujeto en cuya sola representación tenía el mundo su existencia. Con el cerebro perece el intelecto, y con este, el mundo objetivo, su mera representación. El hecho de que un mundo parecido viva y se presente en otros cerebros, después como antes, le es indiferente al intelecto que perece. — Por eso, si la verdadera realidad no estuvie-

35. [Goethe, *Fausto* I, «La bodega de Auerbach», 2334.]

ra en la *voluntad* y la existencia *moral* no transcendiera la muerte, entonces, y dado que desaparece el intelecto y con él su mundo, el ser de las cosas en general no sería más que una serie interminable
574 de sueños breves y lúgubres sin conexión entre sí: pues la | permanencia de la naturaleza no cognoscente consiste nada más que en la representación temporal de la cognoscente. La lúgubre pesadilla, sin objeto ni fin, de un soñador espíritu del mundo: eso es lo que entonces sería todo en todo.

Cuando un individuo siente miedo a la muerte, nos encontramos el extraño espectáculo de que el señor de los mundos, que lo llena todo con su ser y solo gracias al cual tiene su existencia todo lo que existe, se acobarda y tiene miedo a perecer, a precipitarse en el abismo de la nada eterna; — cuando en verdad todo está lleno de él y no hay ningún lugar en el que él no esté, ningún ser en el que él no viva; porque la existencia no lo sustenta a él, sino que él sustenta la existencia. Y, no obstante, él es quien se acobarda en el individuo que sufre el miedo a la muerte, ya que el *principium individuationis* le somete al engaño de que su existencia está limitada a la del ser que ahora muere: este engaño pertenece a la pesadilla en la que está inmerso como voluntad de vivir. Pero se le podría decir al moribundo: «Tú dejas de ser algo que mejor habrías hecho con no ser nunca».

Mientras no aparece la negación de aquella voluntad, lo que la muerte respeta de nosotros es el germen y núcleo de otra existencia totalmente distinta en la que se encuentra un nuevo individuo, tan fresco y originario que medita asombrado sobre sí mismo. De ahí la tendencia entusiasta y soñadora de la noble juventud, en el momento en que esa fresca conciencia se ha desarrollado plenamente. Lo que al individuo es el sueño, es la muerte a la voluntad como cosa en sí. Esta no soportaría proseguir toda una eternidad con el mismo afán y sufrimiento, y sin provecho alguno, si conservase el recuerdo y la individualidad. Se despoja de ellos, se baña en el Leteo[36] y, refrescada por ese sueño letal y equipada con otro intelecto, vuelve a irrumpir en la forma de un nuevo ser: «¡A nuevas costas nos llama un nuevo día!»[37].

En su condición de voluntad de vivir que se afirma a sí misma, el hombre tiene la raíz de su existencia en la especie. Conforme a ello, la muerte es la pérdida de una individualidad y la recepción de otra,
575 un cambio de individualidad bajo la | exclusiva dirección de su

36. Cf. p. 458 [p. 448], nota 3. [*N. de la T.*]
37. [Goethe, *Fausto* I, »Noche», 701.]

propia voluntad. Pues solo en esta se halla la fuerza eterna capaz de producir su existencia con su yo aunque, debido a su condición, no es capaz de conservar ese yo. Porque la muerte es el mentís que recibe la esencia (*essentia*) de cada uno en su pretensión de existencia (*existentia*), la puesta de relieve de una contradicción que se encuentra en toda existencia individual:

Pues todo lo que nace
Merece perecer[38].

Sin embargo, la misma fuerza, o sea, la voluntad, tiene a su disposición un número infinito de tales existencias con su correspondiente yo, que sin embargo serán igual de fútiles y perecederas. Y puesto que cada yo posee su existencia separada, aquel número infinito de existencias no se distingue de una sola por lo que al yo respecta. — Desde este punto de vista, no me parece casual que *aevum*, αἰών, signifique al mismo tiempo la duración de la vida individual y el tiempo eterno: desde aquí puede apreciarse, aunque no con claridad, que en sí mismos y en el fondo ambos son una misma cosa; con lo que no habría diferencia entre que yo existiera solamente mientras dure mi vida o durante una eternidad.

Desde luego, no podemos hacernos una representación de todo lo anterior al margen de conceptos temporales: sin embargo, estos han de quedar excluidos allá donde se trata de la cosa en sí. Entre las limitaciones insalvables de nuestro intelecto se encuentra que nunca puede despojarse de esa forma primera y más inmediata de todas sus representaciones para operar sin ella. Por eso caemos aquí en una especie de metempsicosis, si bien con la importante diferencia de que en este caso no afecta a toda la ψυθή, en concreto, no al ser *cognoscente* sino solo a la *voluntad*; con lo cual dejamos de lado tantos disparates como acompañan a las doctrinas de la metempsicosis; y, como segunda diferencia, en este caso tenemos conciencia de que la forma del tiempo aparece aquí como una irremediable acomodación a la limitación de nuestro intelecto. Si recurrimos al hecho, que habrá de explicarse en el capítulo 43, de que se hereda del padre el carácter, es decir, la voluntad, y de la madre el intelecto, concordará bien con nuestra opinión la idea de que la
voluntad del | hombre, en sí misma individual, en la muerte se 576
separa del intelecto que recibió de la madre con la concepción; y,

38. [Goethe, *Fausto* I, «Gabinete», 1339-1340.]

conforme a su naturaleza entonces modificada y al hilo de un curso necesario y en total armonía con ella, a través de una nueva concepción recibe un intelecto nuevo con el que se convertirá en un nuevo ser; ese ser no posee ningún recuerdo de una existencia anterior porque el intelecto, el único con capacidad de recordar, es la parte mortal o la forma, mientras que la voluntad es lo eterno, la sustancia: en consecuencia, para designar esa doctrina es más correcta la palabra «palingenesia» que «metempsicosis». El perpetuo renacer conformaría entonces la sucesión de los sueños de la vida de una voluntad en sí indestructible hasta que, instruida y mejorada por tantos y tan distintos conocimientos sucesivos en formas siempre distintas, se aboliese a sí misma.

Con esta visión concuerda también la verdadera doctrina del budismo, por así llamarla, esotérica, tal y como hemos llegado a conocerla a través de las más recientes investigaciones; pues esta no enseña la metempsicosis sino una peculiar palingenesia fundada en una base moral, desarrollada y expuesta con una gran hondura; así puede apreciarse en el *Spence Hardy's Manual of Buddhism*, páginas 394-396, una exposición del tema que merece ser leída y tenida en cuenta (compárense con ella las pp. 429, 440 y 445 del mismo libro); una confirmación de la misma se encuentra en *Prabodha Chandro Daya* de *Taylor*, Londres, 1812, página 35; también en *Burmese empire* de *Sangermano*, página 6, como también en las *Asiat, researches,* volumen 6, página 179 y volumen 9, página 256. También el útil compendio alemán del budismo escrito por *Köppen* ofrece un punto de vista correcto sobre este punto. Pero para la gran masa del budismo esta doctrina es demasiado sutil; por eso se ha predicado la metempsicosis como un sucedáneo comprensible.

Por lo demás, no debe pasar desapercibido que a favor de una palingenesia de esa clase hablan incluso razones empíricas. De hecho, existe una conexión entre el nacimiento de los seres que surgen de nuevo y la muerte de los que perecen: esta se muestra, en efecto, en la gran fertilidad que surge en el género humano como consecuencia de las epidemias devastadoras. Cuando, en el siglo
577 XIV, la peste negra despobló gran parte del mundo antiguo, | se produjo una fertilidad inusual en el género humano y los nacimientos de gemelos eran muy frecuentes: se daba entonces la extraña circunstancia de que ninguno de los niños nacidos en aquel tiempo tenía la dentadura completa, mostrándose así en el individuo el esfuerzo que hacía la naturaleza. Eso lo cuenta *F. Schnurrer, Crónica de las epidemias*, 1825. También *Casper* en *La duración probable de la vida humana*, 1835, confirma la tesis de que en una población

dada, el número de nacimientos tiene un influjo decisivo en la duración de la vida y en la mortalidad, y marcha al compás de esta; de manera que siempre y en todas partes los casos de muerte y los nacimientos aumentan y disminuyen en la misma proporción, cosa que él deja fuera de duda con un acopio de pruebas procedentes de muchos países y sus distintas provincias. Y sin embargo, es imposible que haya un nexo causal *físico* entre mi temprana muerte y la fertilidad de un lecho conyugal ajeno, o a la inversa. Así pues, aquí lo metafísico aparece de forma irrefutable y como la inmediata razón explicativa de lo físico. — Cada ser que nace entra fresco y alegre en la nueva existencia y la disfruta como un regalo: pero no hay ni puede haber nada regalado. Su fresca existencia se paga con la vejez y la muerte de otro ser que se ha extinguido pero contiene el germen indestructible del que ha surgido el ser nuevo: ellos son *un solo* ser. Demostrar el puente que une a ambos supondría la solución de un gran enigma.

La gran verdad aquí expresada no ha sido nunca totalmente desconocida, si bien no pudo ser reducida a su sentido exacto y correcto, lo cual solo es posible mediante la teoría del primado y ser metafísico de la voluntad, y la naturaleza secundaria y meramente orgánica del intelecto. Encontramos, en efecto, que la teoría de la metempsicosis, procedente de los tiempos más antiguos y nobles del género humano, se ha extendido siempre por la Tierra como la creencia de la gran mayoría de la humanidad, e incluso como la doctrina común a todas las religiones con excepción de la judía y las dos derivadas de ella; pero en su forma más sutil y más cercana a la
verdad se halla, como se mencionó, en el budismo. | Mientras los 578
cristianos se consuelan con la resurrección en otro mundo en el que se encuentra y se reconoce enseguida la persona completa, en aquellas restantes religiones la resurrección está ya en curso pero de incógnito: en el ciclo de los nacimientos y en virtud de la metempsicosis o palingenesia, las personas que están ahora en estrecha relación o en contacto con nosotros en la próxima generación nacerán al mismo tiempo que nosotros y tendrán las mismas o análogas relaciones y sentimientos hacia nosotros, sean amistosos u hostiles. (Véase, por ejemplo, el *Spence Hardy's Manual of Buddhism*, p. 162.) La resurrección se limita aquí a una vaga idea, a una conciencia que no puede hacerse clara y a un recuerdo que apunta a una infinita lejanía; — con excepción del propio Buda, que tiene el privilegio de conocer claramente sus anteriores nacimientos y los de los demás, tal y como se describe en los *Jatakas*. Pero, de hecho, cuando en momentos favorables uno capta de forma puramente

objetiva el obrar y la actividad de los hombres en la realidad, se le impone la convicción intuitiva de que no solo existe y permanece siempre lo mismo según las ideas (platónicas), sino que la generación presente es en su núcleo propio directa y sustancialmente idéntica a cualquiera de las que le precedieron. Solo se plantea la pregunta de en qué consiste ese núcleo: la respuesta que da mi teoría es conocida. Podemos pensar que esa convicción intuitiva surge porque esas lentes multiplicadoras, el tiempo y el espacio, sufren una intermitencia en su actividad. — Con respecto a la universalidad de la creencia en la metempsicosis, dice con razón *Obry* en su excelente libro *Du Nirvana Indien*, página 13: *Cette vieille croyance a fait le tour du monde, et était tellement répandue dans la haute antiquité, qu'un docte Anglican l'avait jugée sans père, sans mère, et sans généalogie*[39] (Ths. Burnet, dans Beausobre, *Hist. Du Manichéisme*, 2, p. 391). Es sabido que ya en los Vedas, como en todos los libros sagrados de los hindúes, la metempsicosis constituye el núcleo del brahmanismo y el budismo; por eso prevalece aún hoy en toda el Asia no islamizada, es decir, en más de la mitad de
579 todo | el género humano, como la más sólida convicción y con un influjo práctico increíblemente acentuado. Esa fue también la creencia de los egipcios (Heród[oto, *Historias*] II, 123), de quienes la tomaron con entusiasmo Orfeo, Pitágoras y Platón: con especial ahínco la mantuvieron los pitagóricos. Del noveno libro platónico de *Las leyes* (pp. 38 y 42, ed. Bip.) se infiere de forma innegable que fue enseñada entre los misterios de los griegos. *Nemesio* (*De nat. Hom.*, c. 2) dice incluso: Κοινῇ μὲν οὖν πάντες Ἕλληνες, οἱ τὴν ψυχὴν ἀθάνατον ἀποφηνάμενοι, τὴν μετενσωμάτωσιν δογματίζουσι[40] (*Communiter igitur omnes Graeci, qui animam immortalem statuerunt, eam de uno corpore in aliud transferri censuerunt*). También la *Edda*[41] enseña la metempsicosis, en concreto en la Voluspa. En no menor medida fue la religión de los druidas (*Caes. De bello Gall.*, VI. — A Pictet, *Le mystère des Bardes de l'île

39. [«Esta antigua creencia ha dado la vuelta al mundo, y estuvo tan respaldada en la alta Antigüedad, que un erudito anglicano la juzgó carente de padre, de madre y de genealogía», Obry, *Du Nirvana indien, ou de l'affranchissement de l'âme après la mort, selon les Brahmanes et les Bouddhistes*, p. 13, Académie des sciences, Amiens 1856, vol. X, p. 523.]

40. [«Era común a todos los griegos, que consideraban el alma inmortal, el creer en su tránsito de un cuerpo a otro», *De natura hominum*, 2, p. 83.]

41. Nombre con el que se designan los poemas de la literatura escandinava contenidos en el Codex Regius. La Voluspa, uno de sus fragmentos más arcaicos, contiene una teogonía. [*N. de la T.*]

de Bretagne, 1856). Incluso una secta mahometana del Indostán, los *bohrahs*, de los que informa detalladamente Colebrooke en las *Asiat. res.*, volumen 7, páginas 336 ss., cree en la metempsicosis y en consecuencia se abstiene de comer carne. Hasta entre los americanos y las poblaciones negras, e incluso entre los australianos, se encuentran indicios de ella, tal y como resulta de la exacta descripción ofrecida en un periódico inglés, *The Times* del 29 de enero de 1841, de la ejecución de dos salvajes condenados por incendio y asesinato. En ella se dice: «El más joven de ellos se enfrentaba a su destino con ánimo obstinado y resuelto, orientado a la venganza según se ponía de manifiesto: pues de la única expresión inteligible de la que se sirvió de deducía que él resucitaría como 'un hombre blanco', y eso le daba valor». También en un libro de *Ungewitter*, *El continente australiano*, 1853, se narra que los papúas de la Nueva Guinea holandesa pensaban que los blancos eran sus propios antepasados que habían retornado al mundo. — Según esto, la creencia en la metempsicosis aparece como la convicción natural del hombre tan pronto como reflexiona sin prejuicios. Esta creencia sería realmente lo que *Kant* sostuvo falsamente de sus tres supuestas ideas de la razón, a saber, un filosofema natural de la razón y surgido de las
propias formas de esta; y allá donde | no se encontrara, estaría 580
reprimida por doctrinas religiosas positivas de otro tipo. También he observado que resulta obvia a todo el que la oye por primera vez. Véase simplemente con qué ahínco la defiende Lessing en los siete últimos parágrafos de su *Educación del género humano*. También Lichtenberg dice en su *Autocaracterización*: «No puedo alejar de mí el pensamiento de que estuve muerto antes de nacer»[42]. Hasta el sobremanera empirista *Hume*, dice en su tratado escéptico sobre la inmortalidad, página 23: *The metempsychosis is therefore the only system of this kind that philosophy can hearken to*[43]. Quien se opone a esa creencia, extendida por todo el género humano y evidente para los sabios como para el pueblo, es el judaísmo y las dos

42. [*Escritos mezclados*, nueva edición, vol. I, p. 32.]

43. «La metempsicosis es, por lo tanto, el único sistema de este tipo al que la filosofía puede prestar oído.» — Este tratado póstumo se encuentra en los *Essays on suicide and the immortality of the soul, by the late Dav. Hume, Basil 1799, sold by James Decker.* Gracias a esa reimpresión de Basilea, esos dos escritos de uno de los mayores pensadores y escritores ingleses se salvaron de la destrucción una vez que en su patria, a resultas de la estúpida y despreciable mojigatería dominante, y debido al influjo de un clero poderoso y osado, habían sido eliminados para permanente vergüenza de Inglaterra. Son investigaciones acerca de los dos temas señalados, totalmente desapasionadas y de una fría racionalidad.

religiones nacidas de él; pues estas enseñan una creación de la nada, a la que luego tienen la dura tarea de vincular una permanencia sin fin *a parte post*. Desde luego, han conseguido a sangre y fuego expulsar de Europa y una parte de Asia aquella consoladora creencia originaria de la humanidad: la cuestión es por cuánto tiempo. La antigua historia de la Iglesia atestigua lo difícil que les ha resultado: la mayoría de los herejes, por ejemplo, simonistas, basilidianos, valentinianos, marcionitas, gnósticos y maniqueos, eran partidarios de aquella creencia originaria. Los mismos judíos la sostuvieron parcialmente, tal y como informan Tertuliano y Justino (en sus *Diálogos*). En el Talmud se narra que el alma de Abel transmigró al cuerpo de Set y luego al de Moisés. El pasaje de la Biblia, Mateo
581 16,13-14[44], tiene un | sentido racional solamente si se entiende bajo el supuesto del dogma de la metempsicosis. Lucas, que también lo reproduce (9, 18-20), añade: ὅτι προφήτης τις τῶν ἀρχαίων ἀνέστη[45], lo cual introduce entre los judíos el supuesto de que un antiguo profeta podía resucitar en carne y hueso; pero, dado que sabían que llevaba ya entre 600 y 700 años enterrado, o sea, que había muerto hacía tiempo, eso sería un absurdo manifiesto. Por lo demás, el cristianismo ha sustituido la transmigración de las almas y la expiación de los pecados cometidos en una vida anterior por la doctrina del pecado original, es decir, de la penitencia por el pecado de otro individuo. Ambas identifican, y con una tendencia moral, al hombre presente con el que existió antes: la transmigración de las almas, inmediatamente; el pecado original, mediatamente.

La muerte es la gran reprimenda que la voluntad de vivir y el egoísmo esencial a ella reciben del curso de la naturaleza; y podemos concebirla como una pena por nuestra existencia[46]. Es la dolorosa desatadura del nudo que con placer ató la concepción, y la violenta destrucción, impuesta desde fuera, del error fundamental de nuestro ser: es el gran desengaño. En el fondo somos algo que no debería ser: por eso dejamos de ser. — El egoísmo consiste propiamente en que el hombre reduce toda la realidad a su propia persona, al figurarse que solo existe él y no los demás. La muerte lo desengaña suprimiendo esa persona, de modo que el ser del hom-

44. [Viniendo Jesús a la región de Cesarea de Filipo, preguntó a sus discípulos: ¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del hombre? Ellos contestaron: Unos, que Juan el Bautista; otros, que Elías; otros, que Jeremías u otro de los profetas.]
45. [... que alguno de los profetas resucitado.]
46. La muerte dice: eres el producto de un acto que no debería haber existido: por eso has de morir para expiarlo.

bre, que es su voluntad, en adelante solo vivirá en otros individuos; pero su intelecto, que pertenecía solamente al fenómeno, es decir, al mundo como representación, y era una forma del mundo externo, permanece precisamente en el ser de la representación, esto es, en el ser *objetivo* de las cosas *en cuanto tales*; o sea, en la existencia del mundo externo que había hasta el momento. Así que todo su yo no vive de ahora en adelante más que en aquello que hasta entonces había considerado como no-yo: pues la diferencia entre lo exterior
y | lo interior cesa. Recordemos aquí que el mejor hombre es aquel 582
que hace la menor diferencia entre sí mismo y los demás, que no los considera como absolutamente no-yo; mientras que para el malo esa diferencia es enorme e incluso absoluta. Así lo he expuesto en mi escrito de concurso *Sobre el fundamento de la moral*. Proporcional a esta diferencia es, según lo dicho antes, el grado en que la muerte puede considerarse como la aniquilación del hombre. — Pero si partimos de que la diferencia entre lo que está fuera y dentro de mí, en cuanto espacial y meramente fenoménica, no está fundada en la cosa en sí, es decir, no es absolutamente real, entonces en la pérdida de la propia individualidad no veremos más que la de un fenómeno, o sea, una pérdida solo aparente. Por mucha realidad que tenga aquella diferencia en la conciencia empírica, desde el punto de vista metafísico las afirmaciones: «Yo perezco pero el mundo perdura» y «El mundo perece pero yo perduro», no son en el fondo distintas.

Por encima de todo esto, la muerte es la gran ocasión de dejar de ser yo: dichoso aquel que la aprovecha. Durante la vida, la voluntad del hombre no es libre: su obrar se produce con necesidad sobre la base de su carácter invariable y al hilo de los motivos. Cada uno guarda en su memoria muchas cosas que ha hecho y por las que no está satisfecho consigo mismo. Si continuara viviendo, tendría que seguir obrando de la misma forma debido a la inmutabilidad del carácter. Por consiguiente, ha de dejar de ser lo que es para que del germen de su ser pueda nacer algo nuevo y distinto. Por eso la muerte rompe aquel lazo: la voluntad vuelve a ser libre: pues la libertad se encuentra en el *esse*, no en el *operari*[47]: *Finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes, ejusque opera evanescunt*[48] es una famosa sentencia del Veda que todos los vedistas repiten

47. [Ser / Obrar.]
48. [Se desata el nudo del corazón, se disipan todas las dudas y se desvanecen todos sus actos.]

frecuentemente[49]. La muerte es el momento de liberarse de la
583 unilateralidad de aquella individualidad, | que no constituye el núcleo interno de nuestro ser, sino que más bien ha de ser considerada como una especie de extravío del mismo: la libertad verdadera y originaria vuelve a surgir en este instante que, en el sentido indicado, puede ser considerado como una *restitutio in integrum*[50]. La paz y el reposo que se aprecia en el rostro de la mayoría de los muertos parece proceder de ahí. Tranquila y dulce es, por lo regular, la muerte de los hombres buenos: pero morir voluntariamente, a gusto, alegre, es privilegio del resignado, de aquel que ha suprimido y negado la voluntad de vivir. Pues solo él quiere morir realmente y no en apariencia, por lo que no necesita ni reclama una permanencia de su persona. La existencia que conocemos la abandona con gusto: lo que tendrá a cambio es, a nuestros ojos, *nada*; porque nuestra existencia, en comparación con aquello, no es *nada*. La creencia budista lo llama *nirvana*, es decir, extinción[51].

49. *Sancara s. De theologumenis Vedanticorum*, ed. F. H. H. Windischmann, p. 37. — *Oupnekhat*, vol. I, pp. 378 y 78. — *Colebrooke's Miscellaneous essays*, vol. I, p. 363.

50. [«Restitución al estado anterior». Expresión del Derecho Romano.]

51. La etimología de la palabra *nirvana* se explica de varias formas. Según *Colebrooke* (*Transact. of the Roy. Asiat. soc.*, vol. I, p. 566), procede de *wa*, *soplar*, como el viento, con la negación antepuesta *nir*, así que significa el detenerse el viento pero como adjetivo, «extinguido». — También Obry, *Du Nirvana Indien*, p. 3, dice: *Nirvanam en sanscrit signifie à la lettre* extinction, *telle que celle d'un feu* [«Nirvana significa literalmente en sáncrito *extinción*, como la de un fuego»].— Según el *Asiatic Journal*, vol. 24, p. 735, significa en realidad *nerawana*, de *nera*, sin, y *wana*, vida, y el significado sería *annihilatio* [aniquilación]. — En el *Eastern Monachism by Spence Hardy*, p. 295, *nirvana* se deriva de *wana*, deseos pecaminosos, con la negación *nir*. — J. J. Schmidt, en su traducción de la *Historia de los mongoles orientales*, p. 307, dice que la palabra sánscrita *nirvana* se traduce en mongol con una frase que significa: «separado de la miseria», «sustraído a la miseria». — Según este mismo estudioso en sus lecciones en la Academia de San Petersburgo, *nirvana* es lo contrario de *sansara*, que es el mundo del perpetuo renacer, de la veleidad y el deseo, del engaño de los sentidos y las formas cambiantes, del nacer, envejecer, enfermar y morir. — En el lenguaje *birmano* la palabra *nirvana*, por analogía con las demás palabras sánscritas, se transforma en *nieban* y se traduce como «desaparición total». Véase *Description of the Burmese empire, transl. by Tandy*, de Sangermano, Roma, 1833, § 27. En la primera edición, de 1819, yo también escribía *nieban*, ya que entonces el budismo solo se conocía por las escasa noticias de los birmanos.

| Capítulo 42 584

LA VIDA DE LA ESPECIE

En el capítulo precedente se recordó que las *ideas* (platónicas) de los diversos grados de los seres, que son la adecuada objetivación de la voluntad de vivir, se presentan en el conocimiento del individuo, vinculado a la forma del *tiempo*, como *especies*, es decir como individuos iguales y sucesivos unidos por el lazo de la procreación; y por eso la especie es la *idea* (εἶδος, *species*) disgregada en el tiempo. En consecuencia, el ser en sí de cada ser viviente se encuentra ante todo en su especie: pero esta a su vez solo tiene su existencia en los individuos. Aunque la voluntad solo alcanza la autoconciencia en el individuo, es decir, no se conoce inmediatamente más que como individuo, surge la honda conciencia de que es en la especie donde su ser se objetiva, y que para el individuo los asuntos de la especie en cuanto tal, es decir, las relaciones sexuales, la procreación y la manutención de la prole, son sin comparación más importantes y urgentes que todos los demás. De ahí el celo de los animales (cuya vehemencia se halla magníficamente descrita en la *Fisiología* de Burdach, vol. 1, §§ 247, 257), y en el hombre, la cuidadosa y caprichosa elección del individuo con el que satisfacer el impulso sexual, que puede llegar hasta un amor apasionado y a cuya investigación dedicaré un capítulo propio: y de ahí también el exaltado amor de los padres por su prole.

En los Complementos al libro segundo se comparó la voluntad con la raíz de un árbol y el intelecto con su copa: así es desde el punto de vista interno o psicológico. Pero desde el externo o fisiológico, los genitales son la raíz y la cabeza, la copa. Los encargados de la nutrición no son los genitales sino las vellosidades de los

intestinos: pero las raíces no son estas sino aquellos: porque mediante ellos el individuo se conecta con la especie en la que arraiga. Pues físicamente es un producto de la especie, metafísicamente es
585 una | imagen más o menos imperfecta de la *idea* que, dentro de la forma del tiempo, se presenta como especie. En concordancia con la relación aquí expresada, la máxima vitalidad del cerebro, así como su decrepitud, se dan a la vez que las de los genitales y están relacionadas con ellas. El instinto sexual ha de verse como el impulso interno del árbol (la especie), del que brota la vida del individuo como una hoja que se nutre del árbol y contribuye a alimentarlo: por eso aquel instinto es tan fuerte y procede del fondo de nuestra naturaleza. Castrar a un individuo significa arrancarlo del árbol de la especie de la que brota y dejar que se marchite por separado: de ahí la degradación de sus fuerzas espirituales y corporales. En cada individuo animal, al servicio de la especie, esto es, a la fecundación, sigue un momentáneo agotamiento y relajación de todas las fuerzas, en la mayoría de los insectos, incluso la muerte inmediata, por lo cual dijo *Celso*: *seminis emissio est partis animae jactura*[1]; además, en el hombre la extinción de la capacidad reproductora muestra que el individuo camina desde entonces a la muerte; el uso excesivo de aquella capacidad en todas las edades acorta la vida, mientras que la abstinencia incrementa todas las fuerzas, en especial la muscular, razón por la que se incluía en la preparación de los atletas griegos; esa misma abstinencia prolonga la vida de los insectos incluso hasta la primavera siguiente. Todo eso indica que la vida del individuo en el fondo está tomada de la especie y que toda fuerza vital es algo así como la fuerza de la especie contenida en un cauce. Todo ello se explica porque el sustrato metafísico de la vida se manifiesta inmediatamente en la especie y solo mediante ella en el individuo. En consonancia con ello, en la India se veneran el lingam y el yoni como símbolos de la especie y su inmortalidad y, en cuanto contrapeso de la muerte, se adjudican precisamente como atributo de Siva, la divinidad que la preside.

Pero, dejando mitos y símbolos, la violencia del impulso sexual, el intenso celo y la profunda seriedad con la que el animal y el hombre se dedican a esos asuntos, es prueba de que por medio de esa función el animal forma parte de aquello en lo que consiste
586 propia y principalmente su verdadero ser: | la *especie*; mientras que

1. [«La eyaculación del semen es la pérdida de una parte del alma». Según Schopenhauer, en Celso, *De medicina*, pero no se encuentra ahí.]

todas las demás funciones y órganos solo sirven inmediatamente al individuo, cuya existencia es en el fondo meramente secundaria. En la vehemencia de aquel impulso, que supone la concentración de toda la esencia animal, se expresa además la conciencia de que el individuo no perdura, y por eso ha de ponerlo todo en la conservación de la *especie* en la que se halla su verdadero ser.

Para esclarecer lo dicho, imaginemos un animal en celo y en el acto de la fecundación. Vemos una seriedad y un ardor nunca conocidos en él en otra circunstancia. ¿Qué ocurre en él? — ¿Sabe que ha de morir y que a través de la acción que ahora realiza nacerá un individuo nuevo pero en todo igual a él para ocupar su lugar? — Él no sabe nada de eso, ya que no piensa. Pero cuida de la permanencia de su especie en el tiempo con tanto ahínco como si lo supiera. Pues es consciente de que quiere vivir y existir, y el grado máximo de ese querer se expresa en el acto de la procreación: eso es todo lo que ocurre en su conciencia. Y eso es plenamente suficiente para la permanencia de los seres, precisamente porque la voluntad es lo radical y el conocimiento, lo adventicio. Precisamente por eso la voluntad no necesita ser guiada siempre por el conocimiento sino que, tan pronto como se haya decidido en su espontaneidad, ese querer se objetivará por sí mismo en el mundo de la representación. Si es aquella forma animal determinada que nosotros hemos imaginado la que quiere vivir y existir, no quiere vivir y existir en general, sino precisamente en esa forma. Por eso es la visión de su forma en la hembra de su especie la que excita la voluntad del animal para procrear. Ese querer suyo, visto desde fuera y bajo la forma del tiempo, se presenta como esa forma animal conservada durante un tiempo infinito gracias a la reiterada sustitución de un individuo por otro, mediante la alternancia de la muerte y la procreación que, así consideradas, aparecen como las pulsaciones de aquella forma (ἰδέα, εἶδος, *species*) que permanece en todo tiempo. Se las puede comparar con la fuerza de atracción y repulsión, en cuyo antagonismo consiste la materia. — Lo que | se 587
ha demostrado aquí en el animal vale también del hombre: pues, si bien en este el acto de la procreación va acompañado del perfecto conocimiento de su causa final, no está dirigido por él sino que nace inmediatamente de la voluntad de vivir como concentración de la misma. Ha de ser, pues, contado entre las acciones instintivas. Pues en la procreación el animal no está guiado por el conocimiento de un fin en mayor medida de lo que lo está en el instinto artesano: también en este la voluntad se manifiesta en lo principal sin la mediación del conocimiento que, aquí como allí, tiene encomenda-

do solamente el detalle. La procreación es, en cierta medida, el más admirable de los instintos artesanos y su obra la más asombrosa.

Estas consideraciones explican por qué el deseo sexual tiene un carácter tan diferente de los demás: no es solo el más intenso sino también de una clase específicamente más poderosa que cualquier otro. En toda circunstancia se lo supone veladamente como necesario e inevitable, y no es, como los demás deseos, cuestión de gusto y de capricho. Es el deseo que constituye la esencia misma del hombre. Ningún motivo que se halle en conflicto con él es tan fuerte como para estar seguro de vencerlo. Él es la cuestión fundamental, hasta el punto de que ningún otro placer compensa la privación de satisfacerlo: por él asumen el animal y el hombre todo peligro y toda lucha. Una ingenua expresión de aquella mentalidad natural es la conocida inscripción que adornaba con un falo las puertas del burdel de Pompeya: *Heic habitat felicitas*[2]: para el que entraba en él era ingenuo, para el que salía, irónico y, en sí mismo, humorístico. — En cambio, el exaltado poder del impulso generativo se halla expresado con seriedad y dignidad en la inscripción que (según *Theon* de Esmirna, *De musica*, c. 47) había colocado Osiris en una columna que dedicó a las divinidades eternas: «Al Espíritu, al Cielo, al Sol, a la Luna, a la Tierra, a la Noche, al Día, y al padre de todos ellos, que es y será el Eros»; — lo mismo ocurre con el bello apóstrofe con que *Lucrecio* comienza su obra:

Aeneadum genetrix, hominum divomque voluptas,
Alma Venus etc.[3].

588 | A todo esto responde el importante papel que juega la relación sexual en el mundo de los hombres, donde es el invisible centro de todo obrar y actuar, y se transparenta por todas partes pese a todos los velos que se echan sobre ella. Es la causa de la guerra y el fin de la paz, el fundamento de los asuntos serios y el objetivo de los divertidos, la inagotable fuente de chistes, la clave de todas las indirectas y el sentido de todas las insinuaciones secretas, de todas las proposiciones implícitas y todas las miradas robadas; constituye los anhelos e ilusiones de los jóvenes y, con frecuencia, también de los viejos, la idea fija del impúdico y la ensoñación que siempre se vuelve contra la voluntad del honesto, la materia que siempre se presta a la

2. [Aquí habita la felicidad.]
3. [«Madre de los Enéadas, de la voluptuosidad de hombres y dioses, / Tú, Venus nutricia...», Lucrecio, *De rerum natura* I, 1.]

broma, precisamente porque se basa en la más honda seriedad. Pero eso lo picante y divertido del mundo es que el asunto principal de todos los hombres sea llevado en secreto y ostensiblemente ignorado en la medida de lo posible. Pero de hecho vemos que a cada instante, en su condición de verdadero señor del mundo a título de sucesión, desde su omnipotencia se sienta en su trono heredado; y desde allí con mirada burlona se ríe de las medidas que se toman para reprimirlo, encarcelarlo o al menos limitarlo y, a ser posible, mantenerlo completamente oculto; o, si no, dominarlo de modo que adopte la apariencia de ser un simple asunto accesorio y subordinado de la vida. — Todo esto concuerda con el hecho de que el instinto sexual es el núcleo de la voluntad de vivir y, con ello, la concentración de todo querer; por eso en el texto he denominado los genitales el foco de la voluntad. Hasta se podría decir que el hombre es impulso sexual llevado a la concreción; porque su nacimiento es un acto de copulación y ese acto es también el deseo de todos sus deseos; y solamente ese impulso perpetúa y mantiene en conexión todo su fenómeno. La voluntad de vivir se manifiesta ante todo como tendencia a la conservación del individuo; pero este no es más que un escalón en la tendencia a la conservación de la especie, y esta última tendrá que ser mucho más vehemente en la medida en que la vida de la especie supere en duración, extensión y valor la del individuo. Por eso el instinto sexual es la más perfecta manifestación de la voluntad de vivir, su tipo más claramente expresado: y con eso concuerda plenamente tanto el nacimiento del
| individuo a partir de él como su primado sobre todos los demás 589
deseos del hombre natural.

Aquí es pertinente una observación fisiológica que arroja luz sobre mi teoría fundamental expuesta en el segundo libro. El impulso sexual es el más vehemente de todos los anhelos, el deseo de los deseos, la concentración de todo nuestro querer; y así, para el deseo individual de cada uno, es decir, el dirigido a un individuo determinado, la satisfacción exacta del mismo supone la cumbre y la corona de su felicidad, el fin último de sus afanes naturales con cuya consecución todo le parece conseguido y con cuya pérdida todo le parece perdido. Pues bien: del mismo modo, como correlato fisiológico de eso encontramos que en la voluntad objetivada, es decir, en el organismo humano, el esperma es la secreción de las secreciones, la quintaesencia de todos los jugos, el resultado último de todas las funciones orgánicas; y en ello tenemos una nueva prueba de que el cuerpo es solo la objetividad de la voluntad, es decir, la voluntad misma bajo la forma de la representación.

A la concepción se vincula la manutención de la prole y al impulso sexual el amor paterno; en ellos, pues, se prolonga la vida de la especie. En consecuencia, el amor del animal por su prole, al igual que el impulso sexual, tiene una fuerza que supera ampliamente los afanes dirigidos a un solo individuo. Eso se muestra en que aun los animales más mansos están dispuestos a emprender por su prole hasta la lucha más desigual, a vida o muerte; y en casi todas las especies animales la madre afronta cualquier peligro para proteger a la cría y en algunos casos incluso una muerte segura. En los hombres ese instintivo amor paterno es guiado y mediatizado por la razón, es decir, por la reflexión, pero a veces también obstaculizado por ella, lo cual, en los malos caracteres, puede llegar hasta su completa negación: por eso podemos observar sus efectos con mayor claridad en los animales. Pero en sí mismo ese amor no está escaso de fuerza en el hombre: también aquí vemos que, en casos particulares, supera completamente el amor propio y llega hasta el sacrificio de la propia vida. Así, por ejemplo, acaban de informar los periódicos de Francia que en *Chahar*, en el Departamento de *Lot*,
590 un padre | se ha quitado la vida para que su hijo, a quien le había tocado hacer el servicio militar, fuera el primogénito de una viuda y como tal quedara libre de él (*Galignani's Messenger* de 22 de junio de 1843). Sin embargo, en los animales, al no ser capaces de reflexión, el instintivo amor materno (el macho no es la mayoría de las veces consciente de su paternidad) se muestra sin mediatizar ni falsear, y por ello con plena claridad y en toda su fuerza. En el fondo esa es la expresión de la conciencia que tienen los animales de que su verdadero ser se halla más inmediatamente en la especie que en el individuo, y por eso en caso de necesidad sacrifican su vida para que la especie se conserve en las crías. Aquí, como en el instinto sexual, la voluntad de vivir es en cierta medida transcendente, ya que su conciencia se extiende más allá del individuo al que es inherente, llegando hasta la especie. Con el fin de no expresar de forma meramente abstracta esa segunda manifestación de la vida de la especie y presentarla al lector en su grandeza y realidad, quisiera aportar algunos ejemplos de la exaltada fuerza que tiene el instintivo amor maternal.

La nutria marina, cuando es perseguida, agarra a su cría y se sumerge con ella: cuando vuelve a emerger para respirar, la cubre con su cuerpo y recibe los arpones del pescador mientras aquella se salva. — Al ballenato se lo mata simplemente para atraer a la madre, que corre hacia él y raramente lo abandona mientras sigue con vida, aunque le alcancen varios arpones (Scoresby, *Diario de un*

viaje a las pesquerías de ballenas, traducido del inglés por Kries, p. 196). En la isla de los Tres Reyes, junto a Nueva Zelanda, viven focas colosales llamadas elefantes de mar (*Phoca proboscidea*). Nadando alrededor de la isla en grupos ordenados, se alimentan de peces, pero bajo el mar tienen crueles enemigos desconocidos para nosotros, que con frecuencia las hieren de gravedad: por eso su natación conjunta requiere una táctica propia. Las hembras paren en la playa: durante la lactancia, que dura de siete a ocho semanas, todos los machos cierran un círculo en torno a ellas para evitar que, impulsadas por el hambre, vayan al mar; y cuando intentan hacerlo,
se lo impiden a bocados. Así pasan hambre todos juntos de siete | a 591
ocho semanas y enflaquecen enormemente, solo para que las crías no vayan al agua antes de estar en condiciones de nadar bien y observar la táctica conveniente, que luegos les enseñan a base de empujones y mordiscos (Freycinet, *Voy. aux terres australes*, 1826). Aquí se muestra también cómo el amor paterno, como todos los afanes violentos de la voluntad (véase c. 19, 6), incrementa la inteligencia. — Los patos silvestres, las currucas y muchas otras aves, cuando el cazador se acerca a sus nidos vuelan con grandes gritos ante sus pies y revolotean de aquí para allá, como si sus alas estuvieran paralizadas, a fin de desviar la atención desde las crías a sí mismas. — La alondra intenta alejar al perro de su nido entregándose a sí misma. Igualmente, el ciervo hembra y la corza dejan que se les cace para que sus crías no sean apresadas. — Las golondrinas vuelan hasta las casas en llamas para salvar a sus crías o morir con ellas. En Delft, durante un violento incendio, una cigüeña se quemó en su nido para no abandonar a sus tiernas crías que aún no sabían volar (Hadr. Junius, *Descriptio Hollandiae*). El urogallo y la chocha perdiz se dejan apresar sobre su nido cuando están incubando. El *Muscicapa tyrannus*[4] defiende su nido con especial valor incluso contra el águila. — Cuando se seccionó a una hormiga por la mitad, la mitad anterior se seguía ocupando de poner sus huevos a salvo. — Una perra a la que se habían extirpado las crías del cuerpo se arrastró moribunda hacia ellas, las acarició y no empezó a gemir violentamente hasta que se las quitaron (*Burdach, Fisiología como ciencia empírica*, vol. 2 y 3).

4. [Papamoscas.]

Capítulo 43

HERENCIA DE LAS CUALIDADES

El hecho de que en la concepción los gérmenes aportados por los padres no solo propaguen las peculiaridades de la especie sino
592 también las de los individuos por lo que se refiere a las | cualidades corporales (objetivas, externas), es algo que la propia experiencia cotidiana enseña y que ha sido siempre reconocido por todos:

Naturae sequitur semina quisque suae[1].
Catull.

La cuestión de si eso vale igualmente de las cualidades espirituales (subjetivas, internas), de modo que también estas son heredadas de los padres a los hijos, ha sido planteada con frecuencia y contestada casi siempre afirmativamente. Pero es difícil el problema de si se puede distinguir qué pertenece al padre y qué a la madre, en suma, cuál es la herencia espiritual que recibimos de cada uno de los progenitores. Si examinamos ese problema a la luz de nuestro conocimiento fundamental según el cual la voluntad es el ser en sí, el núcleo, el elemento radical en el hombre, mientras que el *intelecto* es lo secundario, lo adventicio, el accidente de aquella sustancia, entonces, antes de interrogar a la experiencia, admitiremos al menos como probable que en la concepción el padre, en cuando *sexus potior* y principio generativo, suministra la base, lo radical de la nueva vida, o sea, la *voluntad*; y la madre,

1. [«Cada cual sigue los gérmenes de su naturaleza»; no Catulo sino Propercio, *Elegías* IV, 8, 20.]

como *sexus sequior*[2] y principio meramente receptivo, proporciona lo secundario, el *intelecto*; y supondremos, pues, que el hombre hereda su componente moral, su carácter, sus inclinaciones y su corazón del padre, mientras que el grado, naturaleza y dirección de su inteligencia los recibe de la madre. Ese supuesto encuentra realmente su confirmación en la experiencia; solo que tal confirmación no puede ser decidida mediante un experimento físico sobre la mesa sino que resulta, por una parte, de una cuidadosa y fina observación de muchos años y, por otra, de la historia.

La experiencia propia tiene la ventaja de poseer una completa certeza y una gran especialidad, lo cual prevalece sobre el inconveniente de que su esfera está limitada y sus ejemplos no son conocidos por todos. De ahí que yo siempre remita ante todo a ella. Cada uno ha de analizarse en primer lugar a sí mismo, confesarse sus inclinaciones y pasiones, sus defectos de carácter y debilidades, sus vicios y también sus cualidades y virtudes, si es que las tiene: piense luego en su padre y no dejará de percibir en él todos aquellos rasgos de carácter. En cambio, con frecuencia encontrará en su madre un
carácter totalmente distinto; y | una coincidencia moral con ella 593
será sumamente infrecuente y solo debida a la especial circunstancia de que los dos progenitores tuvieran un carácter semejante. Haga cada cual esa prueba con relación, por ejemplo, a la irascibilidad, la paciencia, la avaricia, la prodigalidad, la tendencia a la lujuria, la gula o el juego, la dureza o bondad de corazón, la honradez o la falsedad, el orgullo o la amabilidad, el valor o la cobardía, el carácter pacífico o pendenciero, la indulgencia o el rencor, etc. Luego realice la misma investigación en todos aquellos cuyo carácter y el de sus padres conoce exactamente. Si procede con atención y juicio acertado, no quedará sin confirmar nuestra tesis. Así, por ejemplo, descubrirá que la especial tendencia a la mentira propia de algunos hombres se da por igual en dos hermanos, porque la han heredado del padre: por eso la comedia *El mentiroso y su hijo*[3] es psicológicamente correcta. — Entretanto, hay que tener en cuenta aquí dos restricciones inevitables que solo una injusticia manifiesta podría interpretar como subterfugios. La primera: *pater semper incertus*[4]. Solo un claro parecido físico con el padre suprime esta restricción; en cambio, un parecido superficial no es aquí suficiente: pues existe un efecto tardío de una fecundación anterior, en virtud del cual a

2. [Sexo primario / sexo secundario.]
3. Comedia en un acto de Collin d' Harville, muerto en 1805. [*N. de la T.*]
4. [El padre siempre es incierto.]

veces los hijos del segundo matrimonio tienen un ligero parecido con el primer marido y los engendrados en adulterio, con el padre legítimo. Con mayor claridad se puede observar ese efecto tardío en los animales. La segunda restricción es que en el hijo aparece el carácter moral del padre, pero con la modificación que sufre por tener otro *intelecto* que con frecuencia es muy diferente (el heredado de la madre), por lo que se hace preciso corregir la observación. Esa restricción puede ser significativa o nimia conforme a la medida de aquella diferencia, pero nunca tan grande como para que tras ella no se puedan reconocer los rasgos fundamentales del carácter paterno; más o menos como un hombre que se hubiera desfigurado con un traje extraño, peluca y barba. Si, por ejemplo, debido a la herencia de la madre un hombre tiene una razón preponderante, o sea, que está dotado de capacidad de reflexión, esta por una parte
594 contendrá las pasiones que ha heredado de su padre | y por otra las ocultará, de modo que se exteriorizarán metódica y planificadamente, o bien en secreto; debido a eso, surgirá un fenómeno muy diferente al del padre, que acaso tenía una mente muy limitada: y exactamente igual puede ocurrir el fenómeno inverso. — Las inclinaciones y pasiones de la madre, en cambio, no vuelven a encontrarse en el hijo, e incluso a veces aparece su opuesto.

Los ejemplos históricos tienen frente a los de la vida privada la ventaja de ser generalmente conocidos; sin embargo, sufren menoscabo debido a la inseguridad y frecuente falseamiento de toda transmisión y a que por lo regular solo incluyen la vida pública y no la privada, únicamente las acciones de estado pero no las sutiles manifestaciones del carácter. No obstante, quisiera confirmar la verdad de la que tratamos con algunos ejemplos históricos a los que aquellos que se dedican al estudio de la historia podrían añadir muchos otros igualmente concluyentes.

Es sabido que *P. Decio Mus*, con valor heroico, sacrificó su vida por la patria precipitándose con la cabeza cubierta en el campo de los latinos mientras se consagraba a sí y a sus enemigos a los dioses infernales. Aproximadamente cuarenta años después, su hijo, del mismo nombre, hizo exactamente lo mismo en la guerra contra los galos (*Liv[io, Ab urbe condita]* VIII, 6; X, 28). Una buena prueba de la afirmación de Horacio: *fortes creantur fortibus et bonis*[5]; su otra cara la ofrece Shakespeare:

5. [«Los fuertes nacen de los fuertes y buenos», Horacio, *Odas* IV, 4, 29.]

Cowards father cowards, and base things sire base[6].
Cymb[elin] IV, 2.

La historia de la antigua Roma nos presenta familias completas cuyos miembros, en amplia sucesión, destacaron por su amor a la patria y su gallardía: así la *gens Fabia* y la *gens Fabricia*. — A su vez, *Alejandro Magno* fue tan ávido de poder y conquistas como su padre *Filipo*. — Es muy notable el árbol genealógico de *Nerón* que *Suetonio* (c. 4 y 5) antepone con un propósito moral al retrato de ese monstruo. Se trata de la *gens Claudia*, | que floreció en Roma 595
durante seis siglos y produjo hombres de acción pero petulantes y crueles, como Tiberio, Calígula y Nerón. Ya en su abuelo, y aún más en su padre, se muestran todas las espantosas cualidades que pudieron alcanzar su total desarrollo en Nerón, porque su elevada posición le dejaba el campo libre y porque además tuvo por madre a aquella ménade irracional, Agripina, que no le pudo proporcionar un intelecto con el que refrenar sus pasiones. Por eso narra *Suetonio* desde nuestro mismo punto de vista, que en su nacimiento *praesagio fuit etiam Domitii, patris, vox, inter gratulationes amicorum, negantis, quidquam ex se et Agrippina, nisi detestabile et malo publico nasci potuisse*[7]. — En cambio, *Cimón* era hijo de *Milcíades* y *Aníbal*, de *Amílcar*, y los *Escipiones* formaron toda una familia de héroes y nobles defensores de la patria. — Mas el hijo del papa *Alejandro VI* fue su abominable retrato, *César Borgia*. El hijo del tristemente célebre Duque de *Alba* fue un hombre tan cruel y malvado como su padre.—El pérfido e injusto *Felipe IV* de Francia, conocido sobre todo por haber atormentado y ajusticiado cruelmente a los templarios, tuvo por hija a *Isabel*, esposa de *Eduardo II* de Inglaterra, que se volvió en su contra, lo encarceló y, tras hacerle firmar la abdicación, dado que el intento de matarlo a base de malos tratos fracasó, lo hizo matar en prisión de una forma demasiado cruel como para reproducirla aquí. — El sanguinario tirano y *defensor fidei Enrique VIII* de Inglaterra tuvo por hija de su primer matrimonio a la reina *María*, destacada por su mojigatería y crueldad, que recibió el sobrenombre de *bloody Mary* por sus numerosas quemas de herejes. La hija de su segundo matrimonio, *Isabel*, había recibido de su madre, Ana Bolena, un destacado entendimiento que

6. Los cobardes engendran cobardes y lo vil vileza.
7. [«Fue un presagio la voz de Domicio, el padre, que entre las felicitaciones de los amigos afirmó que de él y Agripina no podía nacer sino un ser detestable y malo para el mundo», Suetonio, *Vida de los doce césares*, «Nerón», 6.]

no dejaba lugar a la mojigatería y que refrenó en ella el carácter paterno, aunque sin suprimirlo; de modo que se seguía trasluciendo ocasionalmente y se puso claramente de manifiesto en su cruel
596 proceder contra María de Escocia. — | *Van Geuns*[8] narra, siguiendo a Marco Donato, el caso de una joven escocesa cuyo padre había sido quemado cuando ella tenía un año por asalto y canibalismo: pese a haber crecido en otro ambiente totalmente distinto, al llegar a una edad más avanzada se desarrolló en ella la misma avidez de carne humana y, al ser sorprendida satisfaciéndola, fue enterrada viva. — En *El Liberal* del 13 de julio de 1821, leemos la noticia de que en el departamento de L'Aube la policía ha perseguido a una muchacha por haber asesinado a dos niños a los que debía llevar al hospicio, con el fin de quedarse con el poco dinero que se les había asignado. Finalmente la policía encontró a la muchacha ahogada cerca de Romilly, en el camino de París, y su asesino resultó ser su propio padre. — Mencionemos, por último, algunos casos de tiempos recientes que no tienen mayor acreditación que la de los periódicos. En octubre de 1836, en Hungría, un conde *Belcznaí* fue condenado a muerte por haber matado a un funcionario y herido gravemente a sus propios familiares: su hermano mayor había sido ajusticiado anteriormente por parricidio y su padre había sido igualmente un asesino (*Frankfurter Postzeitung*, 26 de octubre de 1836). Un año después, el hermano más pequeño de aquel conde, justo en la misma calle donde este había asesinado al funcionario, disparó una pistola contra el agente fiscal de sus bienes, pero falló (*Frankfurter Journal*, 16 de septiembre de 1837). En el *Frankfurter Postzeitung* del 19 de noviembre de 1857, un escrito de París notifica la condena a muerte de *Lemaire,* un peligroso atracador, y su banda, añadiendo: «La tendencia criminal parece hereditaria en su familia y las de sus congéneres, ya que varios de sus familiares habían muerto en el patíbulo.» -- Ya los griegos conocieron casos semejantes, como se infiere de un pasaje de *Las leyes* de Platón. (*Stob. Flor.*, vol. 2, p. 213) --- Los anales de la criminología habrán demostrado con certeza algunas genealogías semejantes. — Destacadamente hereditaria es la tendencia al suicidio.

597 | Pero si, por otro lado, vemos que el eximio Marco Aurelio tuvo por hijo al malvado Cómodo, ello no nos debe inducir a error; pues sabemos que la *Diva Faustina* fue una *uxor infamis*. Al contrario, observemos este caso para suponer en otros semejantes una

8. *Disputatio de corporum habitudine, animae, hujusque virium indice*, Harderov, 1789, § 9.

razón análoga: por ejemplo, no creo de ningún modo que Domiciano fuera íntegramente hermano de Tito, sino que también Vespasiano fue un marido engañado.

Por lo que se refiere a la segunda parte de la tesis establecida, a saber, que el intelecto se hereda de la madre, esta disfruta de un reconocimiento mucho más general que la primera; pues a la primera se opone, considerada en sí misma, el *liberum arbitrium indifferentiae* y, en esta peculiar interpretación, la simplicidad e indivisibilidad del alma. Ya la antigua y popular expresión alemana *Mutterwitz*[9] da fe del temprano reconocimiento de esa segunda verdad, basada en la experiencia de que las cualidades intelectuales, grandes y pequeñas, son dotes de aquellos cuya madre destacó relativamente por su inteligencia. En cambio, que las cualidades intelectuales del padre no se transmiten al hijo lo demuestran tanto los padres como los hijos de hombres dotados de las capacidades más eminentes; pues por lo regular son cabezas completamente vulgares y sin rastro alguno de las dotes paternas. En el caso de que alguna vez aparezca una excepción aislada a esa experiencia ampliamente confirmada como, por ejemplo, la que ofrecen *Pitt* y su padre, Lord *Chatham*, estamos autorizados e incluso obligados a atribuírsela a la casualidad, si bien se cuenta entre las cosas más extraordinarias debido a la enorme infrecuencia de grandes talentos. Aquí rige la regla: es improbable que lo improbable no ocurra *nunca*. Además (como ya se mencionó en el capítulo 22), los grandes hombres de Estado lo son tanto por las cualidades de su carácter, es decir, por la herencia paterna, como por los rasgos de su mente. En cambio, no conozco ningún caso análogo de artistas, poetas y filósofos, cuyos logros son lo único que se atribuye al *genio* propiamente dicho. Ciertamente, el padre de *Rafael* fue pintor pero no importante; el padre de *Mozart*, al igual que su hijo, fueron músicos, pero tampoco
importantes. | Mas es de admirar que el destino, que solo otorgó 598
una breve vida a aquellos dos hombres, los más grandes en sus artes, como para compensarles se ocupara de que no perdieran el tiempo en su juventud, como la mayoría de los otros genios, y ya desde la niñez recibieran con el ejemplo y la instrucción paterna la necesaria introducción en el arte al que estuvieron dedicados en exclusiva: pues hizo que nacieran ya en su propio taller. Este poder oculto y enigmático que parece dirigir la vida individual ha sido objeto de unas consideraciones particulares que he expuesto en el artículo «Sobre la intencionalidad aparente en el destino de los individuos»

9. Gracia natural. Literalmente, «ingenio materno». [*N. de la T.*]

(*Parerga*, vol. 1). — Aún hay que observar aquí que existen ciertas ocupaciones científicas que suponen buenas capacidades innatas aunque no raras y superiores, pero sí tienen como requisito fundamental un ferviente empeño, diligencia y paciencia, una buena y temprana instrucción, estudio sostenido y amplia práctica. Esto, y no el que se herede el intelecto del padre, explica que, siendo común que el hijo siga la carrera del padre y en ciertas familias las profesiones sean hereditarias, también en algunas ciencias que exigen ante todo diligencia y perseverancia ciertas familias hayan presentado una sucesión de hombres de mérito: tal es el caso de los Scalígero, los Bernoulli, los Cassini y los Herschel.

Las pruebas a favor del carácter hereditario de la inteligencia materna serían mucho más numerosas si el carácter y destino del género femenino no llevaran consigo que las mujeres raras veces den pruebas de sus capacidades intelectuales, por lo que estas no se incluyen en la historia ni llegan al conocimiento de la posteridad. Además, debido a la débil condición del sexo femenino, esas mismas capacidades no pueden alcanzar nunca en ellas el grado al que llegan después en el hijo bajo circunstancias favorables: atendiendo a eso, hemos de tener un aprecio proporcionalmente mayor de sus logros. Según ello, se me ponen al alcance los siguientes ejemplos
599 como pruebas de nuestra verdad. *José II* era hijo | de María Teresa. — *Cardano* dice en el tercer capítulo de *De vita propria*: *mater mea fuit memoria et ingenio pollens*[10]. — *J. J. Rousseau* dice en el primer libro de las *Confesiones*: *La beauté de ma mère, son esprit, ses talents, — elle en avait de trop brillans pour son état*[11], etc., y añade un encantador *couplet* escrito por ella. — *D'Alembert* era el hijo natural de Claudine de Tencin, una mujer de espíritu eminente y autora de varias novelas y escritos afines, que tuvieron gran éxito en su época y que todavía hoy deben de ser leídos con placer. (Véase su biografía en la *Revista de entretenimiento literario*, marzo de 1845, n.º 71-73.) — La madre de *Buffon* era una mujer destacada, según atestigua el siguiente pasaje del *Voyage à Montbar*, de Hérault de Séchelles, que Flourens cita en su *Histoire des travaux de Buffon*, página 288: *Buffon avait ce principe qu'en général les enfants tenaient de leur mère leurs qualités intellectuelles et morales: et lorsqu'il l'avait développé dans la conversation, il en faisait sur-le-champ l'application à lui-même, en faisant un éloge pompeux de sa

10. [Mi madre destacó por su memoria e ingenio.]

11. [La belleza de mi madre, su espíritu, sus talentos [...] eran demasiado brillantes para su estado.]

mère, qui avait en effet, beaucoup d'esprit, des connaisances étendues, et une tête très bien organisée*[12]. El que mencione también las cualidades morales es un error, bien debido al narrador o bien debido a que su madre casualmente tenía el mismo carácter que él y que su padre. Lo contrario de esto nos lo ofrecen los innumerables casos en que la madre y el hijo tienen caracteres opuestos: por eso en *Orestes* y *Hamlet* los dos poetas dramáticos más grandes pudieron presentarnos a madre e hijo en una rivalidad hostil en la que el hijo aparece como el representante moral y vengador del padre. En cambio, el caso inverso, que el hijo apareciera como representante moral y vengador de la madre en su padre, sería indignante y casi ridículo. Esto se debe a que entre el padre y el hijo existe una identidad real de la esencia, que es la voluntad, mientras que entre madre e hijo hay una simple identidad del intelecto, y esta, en forma condicional. Entre madre e hijo puede existir la mayor oposición moral, entre padre e hijo, sólo de tipo intelectual. También desde este punto de vista | se debe reconocer la necesidad de la Ley 600
Sálica: la mujer no puede continuar el linaje. — En su breve *Autobiografía*, dice *Hume*: *Our mother was a woman of singular merit*[13]. Sobre la madre de *Kant* se dice en la más reciente biografía, de *F. W. Schubert*: «Según el propio juicio de su hijo, fue una mujer de gran inteligencia natural. Para aquel tiempo, dadas las pocas ocasiones de formación de las jóvenes, estaba excepcionalmente bien instruida y después siguió ocupándose de su formación ulterior por sus propios medios. — Cuando iba de paseo hacía a su hijo fijarse en todos los fenómenos de la naturaleza e intentaba explicárselos por el poder divino». — Es hoy conocido por todos qué inteligente, ingeniosa y reflexiva fue la madre de *Goethe*. ¡Cuánto no se ha escrito de ella en la literatura! De su padre, sin embargo, no se dice nada: él mismo lo describe como un hombre de capacidades mediocres. — La madre de *Schiller* tuvo una gran sensibilidad para la poesía y compuso versos de los que se puede encontrar un fragmento en su biografía escrita por *Schwab*. — *Bürger*, ese auténtico genio de la poesía a quien corresponde el primer puesto tras de Goethe entre los poetas alemanes, ya que frente a sus baladas las de

12. [«Buffon mantenía el principio de que en general los niños recibían de su madre sus cualidades intelectuales y morales: y cuando lo desarrollaba en la conversación lo aplicaba a sí mismo haciendo un exaltado elogio de su madre que, en efecto, tenía un gran espíritu, amplios conocimientos y una cabeza muy bien organizada». No es la p. 288 sino la 286, nota 3.]

13. Nuestra madre fue una mujer de destacadas cualidades.

Schiller parecen frías y afectadas, ha dejado un informe sobre sus padres muy importante para nosotros; su médico y amigo *Althof* lo reproduce en su biografía, aparecida en 1798, con estas palabras: «El padre de Bürger estaba provisto de algunos conocimientos según los estudios de entonces y era un hombre bueno y honrado: pero le gustaba tanto la tranquila comodidad y su pipa que, como solía decir mi amigo, tenía que tomar ímpetu si alguna vez había de dedicar un cuarto de hora a enseñar a su hijo. Su esposa era una mujer de disposiciones intelectuales extraordinarias, pero tan poco cultivadas que apenas había aprendido a leer y escribir. Bürger opinaba que, con una cultura adecuada, su madre habría sido la más famosa de su sexo; si bien varias veces puso de manifiesto una
601 enérgica desaprobación de diversos rasgos de su | carácter moral. Sin embargo creía haber heredado de su madre algunas disposiciones intelectuales y de su padre una coincidencia con su carácter moral». — La madre de *Walter Scott* fue poeta y se relacionó con los altos espíritus de su época, tal y como nos cuenta la necrológica de W. Scott en el *Globe* inglés del 24 de septiembre de 1832. El dato de que en 1789 se habían impreso poemas suyos lo encuentro en un artículo titulado *Mutterwitz*, en la *Revista de entretenimiento literario* editada por *Brockhaus*, del 4 de octubre de 1841; ese artículo ofrece una larga lista de madres de hombres famosos que estuvieron dotadas de grân talento, de la que solo quisiera tomar dos: «La madre de *Bacon* era una excelente filóloga, escribió y tradujo varias obras y demostró en todo erudición, sagacidad y gusto. — La madre de *Boerhave* destacó por sus conocimientos de medicina». — Por otro lado, *Haller* nos ha dejado una contundente prueba del carácter hereditario de la debilidad intelectual de la madre, cuando dice: *E duabus patriciis sororibus, ob divitias maritos nactis, quum tamen fatuis essent proximae, novimus in nobilissimas gentes nunc a seculo retro ejus morbi manasse seminia, ut etiam in quarta generatione, quintave, omnium posterorum aliqui fatui supersint*[14] (*Elementa physiol.*, lib. XXIX, § 8). — Según *Esquirol*, también la locura se hereda con más frecuencia de la madre que del padre. Si bien cuando se hereda de este, yo se lo atribuyo a las disposiciones de ánimo que la ocasionaron.

De nuestra tesis fundamental parece seguirse que los hijos de la

14. [«Sabemos que de dos hermanas patricias que por su riqueza habían conseguido casarse aunque estaban próximas a la idiotez, han avanzado los gérmenes de su enfermedad desde hace un siglo entre las familias nobles, de modo que todavía en la cuarta y quinta generación, de todos los descendientes algunos serán idiotas», *Elementa physiologiae corporis humani* XXIX, 2, 8.]

misma madre poseen las mismas capacidades intelectuales y cuando uno esté altamente dotado también habrá de estarlo el otro. De vez en cuando es así, y ejemplos de ello son los *Carraci*, Joseph y Michael *Haydn*, Bernhard y Andreas *Romberg*[15], Georg y Frederic *Cuvier*; añadiría también a los hermanos *Schlegel* si no fuera porque el más joven, Friedrich, debido al ignominioso oscurantismo que profesó en la última cuarta parte de su vida en unión con Adam Müller, se hizo indigno del honor de ser citado junto a su excelente, intachable y destacado hermano, August Wilhelm. Pues el oscurantismo es un pecado, quizás no contra el Espíritu Santo pero sí contra | el 602
espíritu humano; por eso no se lo debe perdonar nunca, sino que a quien se ha hecho culpable de él se le debe guardar rencor de manera implacable y darle muestras de desprecio en toda ocasión mientras viva y hasta después de la muerte. — Pero es igual de frecuente que no se dé aquella consecuencia; así, por ejemplo, el hermano de Kant era una mente totalmente vulgar. Para explicar esto, recuerdo lo dicho en el capítulo 31 acerca de las condiciones fisiológicas del genio. No solo se necesita un cerebro extraordinariamente desarrollado y conformado con una perfecta organización (la parte de la madre) sino también un corazón muy enérgico para animarlo, es decir, subjetivamente hablando, una voluntad apasionada, un temperamento vital: esta es la herencia del padre. Pero esta parte no está en su plenitud más que en los años de mayor energía, y la madre envejece más deprisa. En consecuencia, por lo regular los hijos bien dotados son los primogénitos, los que han sido engendrados en plenitud de fuerzas de ambos progenitores: así también, el hermano de Kant era once años más joven que él. Incluso de dos hermanos destacados, por lo regular el mayor será el de más excelencia. Pero no solo la edad, sino también cualquier descenso transitorio de la fuerza vital o una particular alteración de la salud de los padres en el momento de la concepción es capaz de atrofiar la parte del uno o del otro e impedir el infrecuente fenómeno de un talento eminente. — Dicho sea de paso, la ausencia en los gemelos de las diferencias que acabo de mencionar es la causa de la cuasi-identidad de su esencia.

Si se hubieran de hallar casos en los que un hijo altamente dotado no tuviera una madre intelectualmente destacada, tal cosa podría explicarse por el hecho de que esa madre habría tenido a su vez un padre flemático, por lo que su cerebro inusualmente desarrollado no habría sido adecuadamente excitado por la correspondien-

15. No eran hermanos sino primos. [*N. de la T.*]

te energía del flujo sanguíneo; es este un requisito que he explicado antes, en el capítulo 31. No obstante, su sistema nervioso y cerebral, sumamente desarrollado, se habría transmitido al hijo, al que se habría añadido un padre vital y apasionado, con un tono cardíaco enérgico; y de este modo habría aparecido aquí la otra condición somática de una gran fuerza de espíritu. Quizás este haya sido el
603 caso de *Byron*, dado que las cualidades intelectuales de su madre | nunca son mencionadas. — La misma explicación se puede aplicar al caso en que la madre de un hijo genial, destacada ella también por sus dotes intelectuales, no hubiera tenido una madre inteligente; pues el padre de esta habría sido flemático.

El componente inarmónico, desigual y oscilante del carácter de la mayoría de los hombres se podría quizá deducir del hecho de que el individuo no tiene un origen simple sino que recibe la voluntad del padre y el intelecto de la madre. Cuanto más heterogéneos y desproporcionados entre sí eran ambos progenitores, mayor será aquella desarmonía, esa desavenencia interna. Mientras que algunos descuellan por su corazón y otros por su cabeza, hay todavía otros cuyo mérito está en una cierta armonía y unidad de todo su ser, debida a que en ellos el corazón y la cabeza son tan conformes entre sí que se apoyan y realzan mutuamente; esto permite suponer que sus padres mantuvieron una especial adecuación y acuerdo.

Por lo que respecta al aspecto fisiológico de la teoría expuesta, solo quisiera mencionar que *Burdach*, que asume erróneamente que la misma cualidad psíquica puede ser heredada igualmente del padre o de la madre, no obstante afirma (*Filosofía como ciencia empírica*, vol. I, § 306): «Tomado en su conjunto, el elemento masculino tiene mayor influjo en la determinación de la vida irritable y el femenino en la sensibilidad». — Con esto concuerda también lo que dice *Linné* en el *Systema naturae*, tomo I, página 8: *Mater prolifera promit, ante generationem vivum compendium* medullare *novi animalis, suique simillimi, carinam Malpighianam dictum, tanquam plumulam vegetabilium: hoc ex genitura* cor *adsociat ramificandum in corpus. Punctum enim saliens ovi incubantis avis ostendit primum cor micans, cerebrumque cum medulla: corculum hoc, cessans a frigore, excitatur calido halitu, premitque bulla aërea, sensim dilatata, liquores, secundum canales fluxiles. Punctum vitalitatis itaque in viventibus est tanquam a prima creatione continuata medullaris vitae ramificatio, cum ovum sit* gemma medullaris matris *a primordio viva, licet non sua ante proprium* cor paternum[16].

16. [La madre fértil, antes de la concepción, produce un vivo compendio *medular* del nuevo animal, totalmente igual a él y denominado *Carina malpighiana*, al

Si esta convicción de | la herencia paterna del carácter y 604
materna del intelecto la ponemos en conexión con nuestro anterior análisis del amplio abismo que la naturaleza ha establecido entre unos hombres y otros, tanto en lo moral como en lo intelectual; y si además añadimos nuestro conocimiento de la total inmutabilidad del carácter y de las capacidades intelectuales, llegaremos a entender que el ennoblecimiento real y fundamental del género humano no se puede conseguir tanto desde fuera como desde dentro, o sea, no tanto por medio de la enseñanza y la instrucción como más bien por la vía de la generación. Ya Platón tuvo algo así en mente cuando en el libro quinto de la *República* expuso su asombroso plan para aumentar y ennoblecer su casta de los guerreros. Si se pudiera castrar a todos los rufianes y meter en un monasterio a todos los tontos, dotar de todo un harén a los hombres de carácter noble y procurar hombres, hombres de cuerpo entero, a todas las muchachas de espíritu y entendimiento, nacería una generación superior a la del siglo de Pericles. — Pero sin llegar a tales planes utópicos, se podía tomar en consideración que, si la pena de castración fuera la segunda más grave después de la condena a muerte, tal y como, si no me equivoco, sucedía en algunos pueblos antiguos, se habrían erradicado del mundo generaciones enteras de malhechores; y con tanto mayor seguridad cuanto es sabido que la mayoría de los criminales han delinquido ya entre los veinte y los treinta años[17]. Igualmente se podría reflexionar si, teniendo en cuenta las consecuencias, no sería más provechoso que las dotes públicas que se conceden en ciertas ocasiones no se otorguen, como se hace ahora, a las muchachas más virtuosas, sino a las de mayor entendimiento y
espíritu; sobre todo porque | juzgar acerca de la virtud es sumamen- 605

igual que la pelusa de los vegetales: a este se asocia después de la generación el *corazón*, que se ha de ramificar en el cuerpo. Pues el punto capital en el huevo que incuba el ave muestra al principio un corazón que palpita y un cerebro con la médula: ese pequeño corazón se para con el aliento frío, se excita con el caliente y, por medio de una burbuja de aire que se dilata poco a poco, expulsa los humores a través de los canales. Y así, el punto de la vitalidad en los vivientes es como una ramificación de la vida medular continuada desde la primera creación, pues el huevo es una *yema medular de la madre,* viva desde el primer momento, aunque no tiene vida propia antes de recibir el *corazón paterno*.]

17. *Lichtenberg* dice en sus *Escritos mezclados* (Gotinga, 1801, vol. 2, p. 447): «En Inglaterra se propuso castrar a los ladrones. La propuesta no es mala: la pena es muy dura, hace a la gente despreciable pero todavía capaz de trabajar; y si el robar es hereditario, no seguirá habiendo robos. Además aplaca el ánimo, y como el instinto sexual induce con frecuencia al robo, se elimina ese motivo. Maliciosamente observaré que las mujeres impedirían con tanto mayor celo que sus maridos robasen; pues tal y como estarían entonces las cosas, se arriesgarían a perderlo todo».

te difícil: pues solo Dios, se dice, ve los corazones; las ocasiones de manifestar un carácter noble son infrecuentes y están sujetas al azar; además, la virtud de algunas muchachas tiene un fuerte apoyo en su fealdad: en cambio, acerca del entendimiento pueden juzgar con gran seguridad, tras un examen, todos aquellos que están dotados de él. — Otra aplicación práctica es la siguiente. En muchos países, y también en el sur de Alemania, domina la mala costumbre de que las mujeres lleven pesos, a veces considerables, encima de su cabeza. Ello ha de afectar perjudicialmente al cerebro, con lo que este se deteriora progresivamente en las mujeres del pueblo y, dado que los varones reciben el suyo de ellas, el pueblo entero se vuelve cada vez más tonto; si bien en muchos eso no es necesario. Erradicando esa costumbre se incrementaría, pues, la cantidad de inteligencia en el conjunto del pueblo, cosa que supondría el mayor incremento de la riqueza nacional.

Pero dejemos ahora tales aplicaciones prácticas en manos de otros y volvamos a nuestro particular punto de vista, o sea, al ético y metafísico; entonces, vinculando el contenido del capítulo 41 con el presente, se nos presentará el siguiente resultado que, con toda su transcendencia, tiene un inmediato apoyo empírico. — Es el mismo carácter, es decir, la misma voluntad empíricamente determinada, la que vive en todos los descendientes de un linaje, desde el primer antepasado hasta el miembro actual. Solo que a cada uno de ellos se le ha dado un intelecto distinto, un diferente grado y forma de conocimiento. De este modo, a cada uno se le presenta la vida de forma distinta y a diferente luz: cada uno recibe de ella una nueva visión, una nueva enseñanza. Ciertamente, puesto que el intelecto se extingue con el individuo, aquella voluntad no puede completar inmediatamente la perspectiva de un curso vital con la del otro. Únicamente a resultas de aquella nueva concepción de la vida, que solo una renovada personalidad le puede otorgar, es como su querer recibe otra dirección, sufre una modificación y, lo más importante, a partir de ella ha de afirmar de nuevo la vida o negarla. De este
606 modo, | la combinación siempre cambiante de una voluntad y un intelecto, en la que se configura la naturaleza debido a la necesidad de dos sexos para la procreación, se convierte en la base para un orden de la salvación. Pues gracias a ella la vida presenta a la voluntad (de la que es reproducción y espejo) caras siempre nuevas, por así decirlo, da vueltas sin cesar ante su mirada, le permite ensayar concepciones siempre distintas sobre ella misma para que, sobre la base de cada una de ellas, se decida a afirmarse o negarse, quedándole siempre abiertas ambas posibilidades; solo que, cuando por una vez se aferra a la negación, todo el fenómeno desaparece

para ella con la muerte. Según ello, la perpetua renovación y el completo cambio del intelecto, al suministrar una nueva visión del mundo a la misma voluntad, le mantienen abierto el camino de la salvación; mas teniendo en cuenta esto, y además que el intelecto procede de la madre, quisiera situar ahí la razón de fondo por la que todos los pueblos (con muy pocas y débiles excepciones) abominan y prohíben el matrimonio entre hermanos; y ni siquiera aparece un amor sexual entre ellos, a no ser en casos muy infrecuentes basados en una perversión antinatural del instinto, cuando no en la ilegitimidad de uno de ellos. Pues de un matrimonio entre hermanos no podría resultar más que la misma voluntad con el mismo intelecto, tal y como ya aparecen unidos en ambos progenitores, es decir, la desesperanzada repetición del fenómeno ya existente.

Si ahora contemplamos de cerca y en detalle la enorme y sin embargo patente diversidad de los caracteres, si encontramos el uno tan bueno y filantrópico, el otro tan malvado y hasta cruel, a uno lo vemos a su vez justo, honrado y recto, a otro, totalmente falso e hipócrita, mentiroso, traidor y un bribón incorregible, entonces se nos abre un abismo en nuestra consideración, ya que en vano reflexionamos buscando el origen de tal variedad. Los hindúes y los budistas resuelven el problema diciendo: «Es la consecuencia de los hechos de la vida pasada». Esta solución es, ciertamente, la más antigua, también la más comprensible, y procede de los más sabios de entre los hombres: pero solo hace retroceder la pregunta. Una | solución más satisfactoria es, no obstante, difícil de encon- 607
trar. Desde el punto de vista de mi teoría, me queda decir que aquí, cuando se trata de la voluntad como cosa en sí, el principio de razón deja de aplicarse por ser una mera forma del fenómeno, y con él desaparece todo porqué y de dónde. La absoluta libertad consiste precisamente en que algo no está sometido al principio de razón en cuanto principio de toda necesidad: pero esa libertad no conviene más que a la cosa en sí, y esa es justamente la voluntad. Ella está, por lo tanto, sometida a la necesidad en su fenómeno, en el *operari*; pero en el *esse*, donde se ha determinado como cosa en sí, es *libre*. Mas tan pronto como nos dirigimos a ella, como aquí ocurre, cesa toda explicación por razones y consecuencias, y no nos queda más que decir: aquí se manifiesta la verdadera libertad de la voluntad, que le corresponde en cuanto cosa en sí pero que también en cuanto tal carece de razón, es decir, no conoce ningún porqué. Precisamente por eso cesa aquí para nosotros toda comprensión: porque todo entendimiento se basa en el principio de razón, al no consistir más que en la aplicación del mismo.

Capítulo 44

METAFÍSICA DEL AMOR SEXUAL

Vosotros, sabios, elevados y profundos eruditos,
¿Comprendéis y sabéis
Cómo, dónde y cuándo se une todo,
Por qué todo se ama y se besa?
¡Vosotros, elevados sabios, decídmelo!
Meditad qué me pasa,
Meditad dónde, cómo y cuándo,
Por qué me ocurre esto.

Bürger [*Hermosa dulzura*, 5]

Este capítulo es el último de cuatro cuyas múltiples referencias mutuas, debido a las cuales forman en cierta medida una totalidad
608 subordinada, | será reconocida por el lector atento sin que me sea preciso interrumpir mi exposición con citas y referencias.

Estamos acostumbrados a ver a los poetas ocupados principalmente en describir el amor sexual. Este es, por lo regular, el tema central de todas las obras dramáticas, las trágicas como las cómicas, las románticas como las clásicas, las hindúes como las europeas: en no menor medida es esa la materia de la gran mayoría de los poemas líricos, como también de los épicos; sobre todo si entre ellos queremos contar los montones de novelas que ya desde hace siglos genera cada año en todos los países civilizados de Europa, con tanta regularidad como los frutos de la tierra. Todas esas obras no son según su contenido más que diferentes descripciones, breves o detalladas, de la pasión en cuestión. Las descripciones más logradas como, por ejemplo, *Romeo y Julieta*, *La nueva Eloísa* o *Werther*, han adquirido una fama imperecedera. *Rochefoucauld* opina que

con el amor apasionado ocurre como con los fantasmas, que todo el mundo habla de ellos pero nadie los ha visto; y también *Lichtenberg*, en su artículo «Sobre el poder del amor», discute y niega la realidad y carácter natural de esa pasión; pero eso es un gran error. Pues es imposible que algo ajeno y contrario a la naturaleza humana, o sea, una caricatura tomada del aire, pudiera haber sido presentado incesantemente en todas las épocas por el genio poético y aceptado invariablemente por la humanidad; pues sin verdad no puede existir belleza artística:

Rien n'est beau que le vrai; le vrai seul est aimable.
Boil.[1].

También la experiencia, aunque no la cotidiana, confirma que, lo que por lo regular se presenta como inclinación vivaz pero todavía vencible, bajo ciertas circunstancias puede llegar a convertirse en una pasión que sobrepasa en violencia cualquier otra y luego elimina todo tipo de consideraciones, supera con increíble fuerza y tenacidad todos los obstáculos, de modo que por satisfacerla se arriesga la vida sin pensarlo e incluso, cuando tales intentos fallan, se renuncia a ella. Los Werther y Jacobo Ortis no existen
solo en las | novelas sino que cada año se presentan al menos media 609
docena de ellos en Europa: *sed ignotis perierunt mortibus illi*[2]: pues sus sufrimientos no encuentran más cronista que el escribiente del certificado de defunción o el noticiero de los periódicos. Pero los lectores de los informes judiciales ingleses o franceses darán fe de la verdad de lo que digo. Y todavía es mayor la cifra de aquellos a los que la misma pasión les lleva al manicomio. Finalmente, cada año se presenta algún que otro caso de suicidio conjunto de una pareja de amantes cuyo amor ha sido obstaculizado por las circunstancias externas; aunque en esto me resulta inexplicable cómo aquellos que, ciertos de su mutuo amor, esperaban encontrar la felicidad suma en su disfrute, no prefirieron sustraerse con decisión a todas sus ataduras y afrontar cualquier infortunio antes que renunciar junto con la vida a una felicidad superior a cualquier otra imaginable. Por lo que concierne a los grados inferiores y los simples accesos de esa pasión, cada uno los tiene diariamente a la vista y, mientras no es viejo, en el corazón.

1. [«Nada es bello más que lo verdadero; solo lo verdadero es amable», Boileau, *Epîtres* IX, 23.]
2. [«Pero sus muertes quedaron ignoradas», Horacio, *Sátiras* I, 3, 108.]

Así pues, tras haber recordado eso no se puede dudar de la realidad ni de la importancia del asunto; y en vez de asombrarse de que también un filósofo haga suyo por una vez ese tema constante en todos los poetas, habría que extrañarse de que un asunto que en la vida humana juega un papel tan significativo no haya sido tomado en consideración hasta ahora por los filósofos y permanezca totalmente desatendido. Quien lo ha tratado en mayor medida es *Platón*, es especial en *Banquete* y *Fedro*: pero lo que aporta al respecto se mantiene en el ámbito de los mitos, las fábulas y las bromas, y en su mayor parte solo se refiere a la pederastia griega. Lo poco que dice *Rousseau* sobre el tema en el *Discours sur l'inégalité* (p. 96, ed. Bip[ontina]) es falso e insuficiente. La explicación de *Kant* al respecto, en el tercer apartado del tratado *Sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (pp. 435 ss. de la edición de Rosenkranz) es muy superficial y carece de un conocimiento especializado, por lo que en parte es también incorrecto. Finalmente, el tratamiento que *Platner* hace del tema en su *Antropología*, §§ 1347
610 ss., | será calificado por cualquiera de trivial e insulso. En cambio, merece ser citada la definición de *Spinoza* a modo de distracción, debido a su enorme ingenuidad: *Amor est titillatio, concomitante idea causae externae*[3] (*Eth.* IV, prop. 44, dem.). Por consiguiente, no tengo que utilizar ni refutar a predecesor alguno: el asunto se me ha impuesto objetivamente y se ha presentado por sí mismo dentro de la conexión de mi concepción del mundo. — Por lo demás, la menor aprobación he de esperarla de aquellos que están dominados ellos mismos por esa pasión, e intentan así expresar sus exaltados sentimientos con las imágenes más sublimes y etéreas: a ellos mi visión les parecerá demasiado física, demasiado material, por muy metafísica y hasta transcendente que sea en el fondo. Esos podrían considerar de pasada que el objeto amado que hoy les impulsa a componer madrigales y sonetos apenas habría atraído su mirada si hubiera nacido dieciocho años antes.

Pues todo enamoramiento, por muchos tintes etéreos de que se quiera revestir, tiene su único origen en el instinto sexual e incluso no es más que un instinto sexual determinado, especializado e individualizado en un sentido muy estricto. Ateniéndonos a esto, consideremos el importante papel que desempeña el amor sexual en todos sus grados y matices; y no solo en el teatro y las novelas sino también en el mundo real donde, junto al amor a la vida, se muestra como el más enérgico y activo de todos los impulsos,

3. [El amor es una agitación unida a la idea de una causa externa.]

requiere permanentemente la mitad de las fuerzas y los pensamientos de la parte más joven de la humanidad, es el fin último de casi toda aspiración humana, ejerce un influjo perjudicial en los asuntos más importantes, interrumpe a cada momento las ocupaciones más serias, a veces hace enloquecer transitoriamente hasta a las mentes más elevadas, no tiene reparo en irrumpir con sus cachivaches perturbando las acciones de los hombres de Estado y las investigaciones de los eruditos, es capaz de introducir sus cartitas de amor y mechones de pelo hasta en los portafolios ministeriales y los manuscritos filosóficos; con no menos frecuencia urde las acciones más confusas y perniciosas, disuelve las más valiosas relaciones, rompe los vínculos más sólidos, llegando a veces a sacrificar la vida o la salud, la riqueza, la posición y la felicidad; | al que en otro caso 611
sería honrado lo hace carente de escrúpulos, al que hasta entonces era fiel lo convierte en traidor; por lo que en conjunto aparece como un demonio hostil que se esfuerza por trastocar, embarullar y destruirlo todo. Cuando consideramos todo esto, nos vemos movidos a gritar: ¿para qué todo ese barullo? ¿Para qué el apremio, la furia, la angustia y la necesidad? Se trata simplemente de que cada Hans encuentre su Gretel[4]: ¿Y por qué tal insignificancia habría de jugar un papel tan importante y provocar una molestia y confusión incesantes en la bien organizada vida humana? — Mas el espíritu de la verdad descubre poco a poco al investigador serio la respuesta: no se trata aquí de nada insignificante; antes bien, la importancia del asunto es totalmente proporcional a la seriedad y el celo del empeño. El fin último de todo comercio amoroso, sea con zueco o con coturno, es realmente más importante que cualquier otro fin de la vida humana y por eso es plenamente merecedor de la profunda seriedad con que cada uno lo persigue. En efecto, lo que aquí se decide es nada menos que *la composición de la próxima generación*. Con ese frívolo comercio amoroso se determina aquí la existencia y naturaleza de los personajes del drama que entrarán en escena cuando nosotros salgamos de ella. Así como la existencia, *existentia*, de aquellas personas futuras está condicionada por nuestro instinto sexual en general, su esencia, *essentia*, se determina por la elección individual a la hora de satisfacerlo, es decir, por el amor sexual, quedando así irrevocablemente fijada a todos los efectos. Esta es la clave del problema: la llegaremos a conocer mejor al aplicarla, recorriendo los distintos grados de enamoramiento, desde la incli-

4. No me he podido expresar aquí en un sentido propio: por eso el lector benévolo ha de traducir la frase en lenguaje de Aristófanes.

nación pasajera hasta la más vehemente pasión, con lo que descubriremos que la diversidad de los mismos nace del grado de individualización de la elección.

Por consiguiente, las *relaciones amorosas* de la actual generación, tomadas en su conjunto, constituyen la seria *meditatio compositionis generationis futurae, e qua iterum pendent innumerae generationes*[5] de la totalidad del género humano. Esa | importancia suma del asunto, en el que no se trata, como en todos los demás, del placer y dolor *individual* sino de la existencia y especial naturaleza del futuro género humano, por lo que la voluntad individual aparece en su máxima potencia, como voluntad de la especie: esa es la base del carácter patético y sublime de los asuntos amorosos, así como de la transcendencia de sus arrebatos y dolores, caracteres estos que los poetas no se han cansado de presentar en innumerables ejemplos desde hace siglos. Porque ningún tema puede igualar en interés a este que, al afectar al placer y dolor de la *especie*, es a los demás, referidos solo al placer individual, lo que el cuerpo a la superficie. Por eso es tan difícil comunicar interés a un drama sin asuntos amorosos y, por otro lado, ese tema nunca se desgasta ni con el uso diario. 612

Lo que en la conciencia individual se manifiesta como instinto sexual en general y sin referencia a un individuo determinado del otro sexo es la voluntad de vivir considerada en sí misma y fuera del fenómeno. Mas lo que aparece en la conciencia como impulso sexual dirigido hacia un individuo determinado es la voluntad de vivir en sí misma pero configurada en un individuo concreto. En este caso, el impulso sexual, aun siendo en sí mismo una necesidad subjetiva, sabe adoptar hábilmente la máscara de una admiración objetiva y engañar así a la conciencia: pues la naturaleza necesita esa estratagema para sus fines. Pero por muy objetiva y sublime que pueda parecer aquella admiración, en cada enamorado solo tiene sus miras puestas en la generación de un individuo de una determinada índole, lo cual se muestra ante todo en que lo esencial no es la reciprocidad sino la posesión, es decir, el disfrute físico. Por eso la certeza de ser correspondido no puede nunca compensar la carencia de ese disfrute: antes bien, en ese caso algunos se han pegado un tiro. En cambio, los que están intensamente enamorados, cuando no consiguen ser correspondidos se contentan con la posesión, es decir, con el disfrute físico. De ello dan testimonio todos los matrimonios a la fuerza, así como los | favores de una mujer contrarios a su inclinación y comprados con grandes regalos y otros ofrecimientos, como también los casos de violación. El verdadero fin de todo el romance amoroso, aunque desconocido para sus protagonistas, es que se engendre ese hijo determinado: el modo en que eso se consiga es una cuestión accesoria. Por mucho que puedan clamar contra el crudo realismo de mi opinión las almas elevadas y sensibles, sobre todo las enamoradas, están en el error. ¿Pues no es la exacta determinación de las individualidades de la próxima generación un fin más alto y digno que aquellos exaltados sentimientos y pompas de jabón de ellos? ¿Puede haber entre los fines terrenos uno más importante y grandioso? Solo él se corresponde con la profundidad con la que se siente el amor apasionado, la seriedad con la que se presenta y la importancia que otorga incluso a las minucias de su ámbito y sus motivos. Solo en la medida en que se toma *ese* como el verdadero fin nos parece que los rodeos, los infinitos esfuerzos y penalidades para obtener el objeto amado son adecuados al asunto. Pues es la generación futura en toda su determinación individual lo que apremia para entrar en la existencia por medio de aquella agitación y esfuerzo. Ella misma se agita ya en la circunspecta, decidida y porfiada elección de cara a la satisfacción del instinto sexual, a la que se llama amor. La atracción creciente entre dos amantes es ya la voluntad de vivir del nuevo individuo que ellos pueden y quieren engendrar; ya en el encuentro de sus ansiosas miradas se enciende una nueva vida que se da a conocer como una futura individualidad armónica y bien organizada. Los amantes sienten el anhelo de unirse realmente y fundirse en un solo ser para luego seguir existiendo en él; y colman ese anhelo en el hijo que engendran, en el que siguen viviendo las cualidades heredadas de ambos, fundidas y unidas en un ser. A la inversa, la mutua, decidida y permanente repulsión entre un hombre y una mujer es la señal de que lo que podrían engendrar sería un ser mal organizado, inarmónico e infeliz. Por eso tiene un profundo sentido | que Calderón denomine a la terrible Semíramis «la hija del viento» pero la introduzca como la hija de la violación que sigue al asesinato del esposo.

5. [La meditación acerca de la composición de la generación futura, de la que a su vez dependen innumerables generaciones.]

613

614

Lo que en último término atrae exclusivamente a dos individuos de distinto sexo con tal violencia es la voluntad de vivir que se presenta en toda la especie y que aquí, en el individuo que aquellos dos pueden engendrar, anticipa una objetivación de su esencia correspondiente a sus fines. Ese individuo recibirá del padre la voluntad o el carácter, de la madre, el intelecto y de ambos, la constitución corporal: pero en la mayoría de los casos se parecerá

más al padre en la forma y a la madre en la envergadura, conforme a la ley que se manifiesta en los engendros bastardos de los animales y que se basa principalmente en que el tamaño del feto ha de ser conforme al del útero. Tan inexplicable como es la peculiar y exclusiva individualidad de cada hombre, lo es también la peculiar e individual pasión de dos amantes; en el fondo ambas son una y la misma cosa: la primera es *explicite* lo que la última era *implicite*. Se puede considerar que el primer surgimiento de un nuevo individuo y el verdadero *punctum saliens* de su vida es realmente el instante en el que sus padres comenzaron a amarse —*to fancy each other*[6], se dice en una acertada expresión inglesa—; y, como se dijo, al encontrarse y unirse sus anhelantes miradas surge el primer germen del nuevo ser que, desde luego, como todos los gérmenes, será pisoteado en la mayoría de los casos. Ese nuevo individuo es en cierto sentido una nueva idea (platónica): y así como todas las ideas aspiran con la mayor vehemencia a entrar en el fenómeno, aferrándose para ello con avidez a la materia que la ley de causalidad reparte entre ellas, igualmente esa idea particular de una individualidad humana aspira con la máxima avidez y vehemencia a su realización en el fenómeno. Esa avidez y vehemencia es precisamente la pasión mutua de los dos futuros padres. Tiene innumerables grados, pudiendo designarse los dos extremos como Ἀφροδίτη πάνδημος y οὐρανία[7]: pero en esencia es siempre el mismo. En
615 cambio, según el grado será más poderoso | cuanto más *individualizado* esté, es decir, cuanto más apropiado sea en exclusiva el individuo amado, en virtud de todos sus aspectos y cualidades, para satisfacer el deseo y la necesidad que su propia individualidad establece en el amante. De qué depende eso se nos hará claro al seguir adelante. La inclinación amorosa está dirigida primera y esencialmente a la salud, fuerza y belleza, por consiguiente, también a la juventud; porque la voluntad exige ante todo que se presente el carácter de la especie humana como base de toda individualidad: el amorío común (Ἀφροδίτη πάνδημος) no va más allá. A eso se añaden luego requisitos más específicos que más adelante investigaremos en detalle y con los que aumenta la pasión cuando son satisfechos. Los grados mas altos de los mismos nacen de aquella armonía de ambas individualidades en virtud de la cual la voluntad, es decir, el carácter del padre, y el intelecto de la madre en su combinación, forman aquel individuo por el que la voluntad de

6. [Fascinar el uno al otro.]
7. [«Amor común y celeste»; cf. Platón, *Banquete*, 180d.]

vivir en general, representada en toda la especie, siente un anhelo proporcional a esa armonía, que sobrepasa la medida del corazón mortal y tiene sus motivos más allá del dominio del intelecto individual. Esa es, pues, el alma de una gran pasión. — Cuanto más perfecta es la adecuación mutua de ambos individuos en cada uno de los distintos respectos que luego examinaremos, más intensa resultará su pasión recíproca. Puesto que no hay dos individuos totalmente iguales, a cada hombre determinado tendrá que corresponder plenamente una determinada mujer — siempre en relación con el individuo que se vaya a engendrar—. Tan infrecuente como la casualidad de que se encuentren es el amor verdaderamente apasionado. Pero como la posibilidad del mismo está presente en cada uno, nos resultan comprensibles sus representaciones en las obras poéticas. — Precisamente porque la pasión amorosa gira en torno al hijo que se ha de engendrar y sus cualidades, y tiene su núcleo en él, entre dos personas jóvenes y educadas de distinto sexo puede existir una amistad basada en la coincidencia de sus senti-
mientos, de su carácter y su orientación intelectual, | sin que se 616
entremezcle el amor sexual; en este último respecto puede incluso haber una cierta aversión entre ambos. La razón de ello ha de encontrarse en que un hijo engendrado por ellos poseería cualidades corporales o espirituales inarmónicas; en suma, su existencia y naturaleza no se adecuarían a los fines de la voluntad de vivir tal como se presenta en la especie. En el caso contrario, el amor sexual puede nacer y pervivir aun dentro de una heterogeneidad de sentimientos, de carácter y de orientación intelectual, junto con la aversión y hasta hostilidad que de ahí nace; cuando se vuelve ciego a todo eso, induce al matrimonio, así que será muy desgraciado. —

Pasemos ahora a una investigación más honda del asunto. — El egoísmo es una cualidad tan arraigada en toda individualidad en general, que los fines egoístas son los únicos con los que se puede contar con seguridad para suscitar la actividad de un ser individual. Ciertamente, la especie tiene un derecho anterior, más próximo y mayor que la efímera individualidad: pero cuando el individuo ha de actuar o incluso sacrificarse por la existencia y la índole de la especie, a su intelecto, que está calculado solamente para fines individuales, puede que la importancia del asunto no le resulte tan comprensible como para actuar conforme a ella. Por eso en tales casos la naturaleza solo puede lograr su fin infundiendo en el individuo una cierta *ilusión* en virtud de la cual le parece bueno para él lo que en verdad solo lo es para la especie, de modo que sirve a esta cuando se figura servir a sus propios fines; durante este

proceso flota ante él una simple quimera que actúa como un motivo real y enseguida se desvanece. Esa ilusión es el *instinto*. En la mayoría de los casos este ha de ser considerado como el sentido de la *especie*, que presenta a la voluntad lo que es provechoso para ella. Pero dado que la voluntad se ha hecho aquí individual, tiene que ser engañada de manera que perciba mediante el sentido del *individuo* lo que le presenta el sentido de la *especie*, y se figure así que persigue fines individuales cuando en verdad busca solamente
617 los generales (entendida aquí la palabra en sentido propio). | El fenómeno exterior del instinto lo observamos mejor en los animales, en los que su papel cobra una mayor relevancia; pero el proceso interno tan solo podemos conocerlo, como todo lo interno, en nosotros mismos. Hay quienes piensan que el hombre no tiene instinto alguno o, en todo caso, simplemente el de succión y asimiento del recién nacido. Pero de hecho poseemos un instinto muy definido, claro y hasta complicado, a saber, el de la fina, seria y tenaz selección de otro individuo de cara a la satisfacción sexual. La belleza o fealdad del otro individuo no tienen nada que ver con esa satisfacción en sí misma, es decir, en cuanto placer físico basado en la imperiosa necesidad del individuo. La celosa búsqueda de la belleza y la cuidadosa elección que en ella se basa no se refieren a quien elige, aunque él lo crea así, sino al verdadero fin, al ser que se va a engendrar, en el que se habrá de contener el tipo de la especie en su mayor pureza y corrección posibles. En efecto, a causa de mil contingencias físicas y adversidades morales nacen diversas degeneraciones de la forma humana: pero siempre se restablece su auténtico tipo en todas sus partes, cosa que sucede bajo la dirección del sentido de la belleza que siempre preside el impulso sexual y sin el cual este se convertiría en una repugnante necesidad. Conforme a eso, cada uno, en primer lugar, preferirá claramente y deseará con vehemencia a los individuos más bellos, es decir, aquellos en los que el carácter de la especie está acuñado con mayor pureza; pero, en segundo lugar, requerirá del otro individuo en especial las perfecciones que a él le faltan e incluso le parecerán bellas las imperfecciones opuestas a las suyas: de ahí que, por ejemplo, los hombres de pequeña envergadura busquen mujeres grandes, los rubios amen a las morenas, etc. — El vertiginoso entusiasmo que invade a un hombre al mirar a una mujer de belleza adecuada a él, y le hace creer que la unión con ella constituye el bien supremo, es precisamente el *sentido de la especie* que, al reconocer el sello claramente acuñado de la misma, quiere perpetuarla en él.
618 En esa clara inclinación a la belleza se basa la conservación del | tipo de la especie: de ahí que actúe tan poderosamente. Más adelante examinaremos en particular los criterios que sigue. Así pues, lo que guía aquí al hombre es en realidad un instinto dirigido a la perfección de la especie, mientras que el hombre mismo no cree buscar más que el máximo placer propio. De hecho, tenemos aquí una clave muy instructiva acerca de la esencia interior de *todo* instinto que casi siempre, igual que aquí, pone en marcha al individuo en favor de la especie. Pues el cuidado con el que el insecto selecciona una determinada flor, fruto, estiércol, carne o, como hace el icneumón, una larva de otro insecto, a fin de depositar sus huevos *solo ahí*, sin reparar en esfuerzos ni peligros para conseguirlo, es claramente análogo al cuidado con el que un hombre elige para su satisfacción sexual a una mujer de determinada índole individualmente adecuada a él; y la desea con tal ahínco que a menudo, para lograr su fin y pese a toda racionalidad, sacrifica su propia felicidad con un matrimonio insensato, con una relación amorosa que puede costarle fortuna, honor y vida, y hasta con el crimen, como el adulterio y la violación; todo ello, solo para servir convenientemente a la especie en conformidad con la soberana voluntad de la naturaleza, aunque sea a costa del individuo. En todos los casos el instinto es un actuar que parece conforme a un fin pero carece de él. La naturaleza lo infunde cuando el individuo que obra es incapaz de comprender el fin, o no estaría dispuesto a seguirlo: por eso se les suele otorgar nada más que a los animales, preferentemente a los inferiores, que son los que menos entendimiento tienen; el hombre lo posee casi exclusivamente en el caso que aquí examinamos, en el que podría entender el fin pero no lo perseguiría con el celo necesario, es decir, a costa incluso de su bienestar individual. Así pues, aquí, como en todos los instintos, la verdad adopta la forma de la ilusión a fin de actuar en la voluntad. Una ilusión voluptuosa es la que hace creer al hombre que en los brazos de una mujer de belleza acorde con él encontrará un placer mayor que en los de cualquier otra; o la que, en referencia exclusiva a un *único* individuo, le convence firmemente de que su | 619
posesión le asegurará una inmensa felicidad. En consecuencia, él cree que se esfuerza y sacrifica por su propio placer, cuando lo hace únicamente por la conservación del tipo regular de la especie o para que llegue a la existencia una individualidad plenamente determinada que solo puede venir de esos progenitores. Aquí el carácter del instinto, o sea, el obrar en apariencia según fines pero sin ellos, se halla tan plenamente presente que quien se halla impulsado por esa ilusión puede que aborreciera y quisiera impedir el único fin que le

guía, la procreación: por ejemplo, en las relaciones adúlteras. Conforme al carácter del asunto, tras haber logrado por fin el placer, todos los enamorados experimentan un asombroso desengaño y se sorprenden de que lo que habían deseado con tanta vehemencia no les haya producido mayor satisfacción sexual que cualquier otra cosa; de modo que no ven que hayan ganado mucho. En efecto, aquel era a todos sus demás deseos lo que la especie al individuo, es decir, lo que lo infinito a lo finito. Pero la satisfacción solo favorece a la especie y no recae en la conciencia del individuo que aquí, animado por la voluntad de la especie, sirvió con cualquier sacrificio a un fin que no era el suyo propio. Por eso todo enamorado se lleva un chasco después de completar la gran empresa: pues ha desaparecido la ilusión con la que la especie engañaba al individuo. Por eso dice *Platón* con gran acierto: ἡδονὴ ἁπάντων ἀλαζονέστατον[8] (*voluptas omnium maxime vaniloqua*), en *Phileb.*, 319.

Todo esto arroja luz a su vez sobre los instintos e impulsos artesanos de los animales. Si duda estos son también víctimas de una clase de ilusión que les hace creer que buscan su propio placer cuando trabajan tan laboriosa y abnegadamente por la especie: el ave construye su nido, el insecto busca el único lugar apropiado para sus huevos, o da caza a una presa que él no disfrutará pero que, depositada junto a los huevos, habrá de servir de alimento a las futuras larvas; la abeja, la avispa y la hormiga se dedican a sus artísticas edificaciones y a sus complicadas economías. A todos ellos
620 les guía con seguridad una | ilusión que cubre el servicio de la especie con la máscara de un fin egoísta. Ese es probablemente el único camino para que se nos haga comprensible el proceso *interno* o subjetivo que fundamenta las manifestaciones del instinto. Pero externa u objetivamente, en los animales con un acentuado dominio del instinto, en concreto en los insectos, se nos presenta una preponderancia del sistema ganglionar, es decir, del sistema nervioso *subjetivo*, sobre el *objetivo* o sistema cerebral; de donde se puede inferir que no son impulsados tanto por una correcta captación objetiva como por las representaciones subjetivas que provocan deseos y surgen en el cerebro debido a la acción del sistema ganglionar: o sea, por una cierta *ilusión*: y en eso consistirá el proceso *fisiológico* en todos los insectos. — Mencionaré aún a modo de ejemplo, aunque débil, del instinto en el ser humano, los antojos de las embarazadas: parecen deberse a que la alimentación

8. [«El placer es la más vanidosa de todas las cosas», *Filebo* 65c.]

del embrión a veces exige una especial o determinada modificación de la sangre que le llega, así que el alimento que produce esa modificación se presenta enseguida en la embarazada como objeto de un vivo deseo, así que aquí surge también una *ilusión*. Por consiguiente, la mujer tiene un instinto más que el varón y también el sistema ganglionar está en ella más desarrollado. — Por la gran preponderancia del cerebro en el hombre se explica que posea menos instintos que el animal y que los pocos que tiene puedan desviarse fácilmente. En concreto, el sentido de la belleza que rige instintivamente la selección para la satisfacción sexual se desvía cuando degenera en la tendencia a la pederastia; de manera análoga a como la mosca de la carne (*Musca vomitoria*), en lugar de depositar sus huevos conforme a su instinto en la carne podrida, los deposita en la corola del *Arum dracunculus*, inducida por el olor a cadáver de esa planta.

Que todo amor sexual se basa en un instinto dirigido al ser que se ha de engendrar será plenamente certificado mediante un análisis más exacto al que no nos podemos sustraer. — A él pertenece en primer lugar el hecho de que el hombre tiende por naturaleza a la inconstancia en el amor, la mujer, a la constancia. El amor del | 621
varón disminuye notablemente desde el instante en que ha obtenido la satisfacción: casi cualquier otra mujer le excita más que la que ya ha poseído: él desea el cambio. Por el contrario, el amor de la mujer aumenta precisamente desde ese instante. Esa es una consecuencia de la finalidad de la naturaleza, que se dirige a la conservación y por lo tanto al mayor incremento posible de la especie. El hombre, en efecto, puede engendrar cómodamente más de cien hijos por año, siempre y cuando tuviera otras tantas mujeres a su disposición; la mujer, en cambio, por muchos hombres que tuviera, no podría traer al mundo más de *un* hijo por año (prescindiendo de los partos múltiples). Por eso *él* siempre mira a su alrededor en busca de otras mujeres; *ella*, en cambio, se aferra firmemente a un solo hombre: pues la naturaleza le impulsa instintivamente y sin reflexión a conservar al que ha de alimentar y sustentar a la futura prole. En consecuencia, la fidelidad matrimonial es artificial en el hombre y natural en la mujer; así que el adulterio en la mujer es mucho más imperdonable que en el hombre, tanto objetivamente, por las consecuencias, como subjetivamente, por su carácter antinatural.

Pero, a fin de ser profundos y alcanzar una total convicción de que el gusto por el otro sexo, por muy objetivo que nos pueda parecer, es un mero instinto larvado, es decir, el sentido de la especie que tiende a mantener su tipo, tenemos que investigar más

de cerca las consideraciones que nos guían en ese gusto y penetrar en la peculiaridad de las mismas, por muy extrañas que puedan resultar dentro de una obra filosófica las particularidades que se van a mencionar. Esas consideraciones se dividen en las que se refieren inmediatamente al tipo de la especie, es decir, a la belleza, las que se dirigen a las cualidades psíquicas y, finalmente, las meramente relativas que nacen de la necesaria corrección o neutralización mutua de las imperfecciones y anomalías de los dos individuos. Las repasaremos una por una.

La consideración más importante que guía nuestra elección e inclinación es la *edad*. En conjunto admitimos la que va desde el comienzo hasta el fin de la menstruación, si bien preferimos claramente el periodo entre los dieciocho y los veintiocho años. Fuera de esa edad, ninguna mujer nos puede excitar: una mujer vieja, es
622 decir, que no tiene ya la menstruación, | nos provoca aversión. La juventud sin belleza todavía nos puede excitar, la belleza sin juventud, en absoluto. — Está claro que el propósito inconsciente que aquí nos guía es la posibilidad de la procreación en general: por eso todo individuo pierde atractivo para el otro sexo en la medida en que se aleja del periodo más apto para procrear o concebir. — La segunda consideración es la *salud*: las enfermedades agudas son un estorbo meramente pasajero, las crónicas o las caquexias provocan repugnancia porque se transmiten al hijo. — La tercera consideración es el *esqueleto*, ya que constituye la base del tipo de la especie. Junto a la vejez y la enfermedad, nada nos repugna tanto como un cuerpo desfigurado: ni siquiera el rostro más bello puede compensarlo, sino que se preferirá sin condiciones hasta el más feo cuando la complexión sea la correcta. Además, somos más sensibles a cualquier desproporción del *esqueleto*, por ejemplo una figura enana, rechoncha, de piernas cortas, o también una cojera, cuando no es la consecuencia de un accidente externo. En cambio, un talle ostensiblemente bello puede suplir todos los defectos: nos encanta. En esto se incluye también el gran valor que damos a los pies pequeños: se debe a que son un carácter esencial de la especie, ya que ningún animal tiene un tarso y metatarso que juntos sean tan pequeños como los del hombre, lo cual está en conexión con una correcta marcha: el hombre es un plantígrado. Por eso dice también el Eclesiástico (26, 23: según la traducción corregida de *Kraus*): «Una mujer de cuerpo proporcionado y bonitos pies es como las columnas de oro sobre basamentos de plata». También la dentadura es importante, ya que es esencial para la nutrición y especialmente hereditaria. — La cuarta consideración es una cierta *plenitud de*

carnes, o sea, un predominio de la función vegetativa, de la plasticidad, ya que eso promete una rica alimentación del feto: por eso una gran delgadez nos repugna claramente. El pecho turgente de una mujer atrae inusualmente al sexo masculino; porque, al estar en conexión directa con las funciones de propagación femeninas, asegura una abundante alimentación al recién nacido. En cambio, las mujeres *excesivamente* obesas nos provocan repugnancia: la causa es que esa condición es indicativa de una atrofia del útero, o sea, de infertilidad; eso | no lo sabe la cabeza sino el instinto. — La 623
última consideración es la *belleza del rostro*. También aquí entran ante todo en consideración las partes óseas; por eso nos fijamos principalmente en la belleza de la nariz, y una nariz corta y arremangada lo echa todo a perder. Un pequeño arqueo de la nariz hacia abajo o hacia arriba puede decidir, y con razón, la felicidad de innumerables muchachas: pues se trata del tipo de la especie. Una boca pequeña con pequeñas mandíbulas es sumamente esencial como carácter específico del rostro humano, en oposición a las fauces animales. Un maxilar retraído y como recortado es especialmente repugnante; porque el *mentum prominulum*[9] es un rasgo característico exclusivo de nuestra especie. Por último está la consideración de la belleza de ojos y frente: está relacionada con las cualidades psíquicas, sobre todo las intelectuales, que se heredan de la madre.

Las consideraciones inconscientes que sigue la inclinación de la mujer no podemos, como es natural, indicarlas con tanta exactitud. En conjunto, se puede afirmar lo siguiente. Prefieren a los hombres de entre 30 y 35 años incluso más que a los jóvenes, que ofrecen el máximo grado de belleza humana. La razón es que no se guían por el gusto sino por el instinto, que sabe que esa es la edad de máxima intensidad de la capacidad reproductora. En general se fijan muy poco en la belleza, en particular la del rostro: es como si asumieran por sí solas la tarea de transmitírsela al niño. Principalmente se quedan prendadas de la fuerza y el valor que a ella acompaña en el hombre: pues ambos aseguran la generación de hijos fuertes, al tiempo que un intrépido protector para los mismos. Todo defecto corporal del hombre, cualquier desviación del tipo, la puede eliminar respecto del niño la mujer en la procreación si tiene una constitución irreprochable de la misma parte corporal o un exceso por el lado opuesto al del padre. De aquí se exceptúan las cualidades del padre que son propias de su sexo y que por eso la madre no

9. [Mentón prominente.]

puede transmitir al hijo: entre estas se encuentran la constitución varonil del esqueleto, los hombros anchos, caderas estrechas, piernas rectas, fuerza muscular, valentía, barba, etc. A eso se debe que
624 las mujeres con frecuencia amen a hombres feos pero nunca a un | hombre poco varonil: porque no pueden neutralizar ese defecto.

El segundo tipo de consideraciones en que se fundamenta el amor sexual lo constituyen las cualidades psíquicas. Aquí encontraremos que la mujer siempre es atraída por las cualidades del corazón o del carácter del hombre, que son heredadas del padre. Es preferentemente la firmeza de la voluntad, la decisión y el valor, quizá también la honradez y la bondad de corazón, lo que conquista a las mujeres. En cambio, las cualidades intelectuales no ejercen ningún poder de forma directa e instintiva sobre ellas, precisamente porque *no* se heredan del padre. La falta de entendimiento no supone un perjuicio de cara a las mujeres: antes podría actuar desfavorablemente una elevada fuerza intelectual o incluso el genio, por ser una anomalía. Por eso se ve a menudo que un hombre feo, tonto y burdo aventaja entre las mujeres a uno instruido, inteligente y amable. En ocasiones también se celebran matrimonios por amor entre seres sumamente heterogéneos desde el punto de vista intelectual; por ejemplo: *él*, rudo, vigoroso y limitado; *ella*, de una dulce sensibilidad y sutil pensamiento, instruida, con sentido estético, etc.; o *él*, absolutamente genial e instruido; *ella*, una gansa:

Sic visum Veneri; cui placet impares
Formas atque animos sub juga aenea
Saevo mittere cum joco[10].

La razón es que aquí prevalecen otros criterios distintos de los intelectuales: los del instinto. En el matrimonio no se ponen las miras en un entretenimiento espiritual sino en la procreación de los hijos: es un vínculo de corazones, no de cabezas. Es una pura palabrería y una ridiculez que una mujer afirme que se ha enamorado del espíritu de un hombre, a menos que se trate de la exageración de una extravagante. — Los hombres, en cambio, no se determinan en el amor instintivo por las *cualidades de carácter* de la mujer; por eso tantos Sócrates han encontrado sus Jantipas, por ejemplo, Shakespeare, Albrecht Dürer, Byron, etc. Sí influyen aquí las cualidades intelectuales, ya que se heredan de la madre: no

10. [«Así actúa Venus, a quien le gusta, como en un juego cruel, colocar formas y ánimos distintos bajo un mismo yugo», Horacio, *Odas* I, 33,10]

obstante, su influjo es fácilmente superado por la belleza corporal que, al afectar a un punto esencial, actúa inmediatamente. Entretanto, bien por sentir o por haber | experimentado ese influjo, las 625
madres hacen que sus hijas aprendan bellas artes, lenguas o cosas similares, a fin de hacerlas atractivas a los hombres; con ello pretenden apoyar el intelecto con medios artificiales, como también, si se presenta el caso, las caderas y el pecho. — Hay que observar que aquí se trata solamente de la atracción inmediata e instintiva, la única de la que nace el verdadero *enamoramiento*. El que una mujer inteligente y culta aprecie el entendimiento y espíritu de un hombre, que un hombre a partir de una reflexión racional examine y pondere el carácter de su prometida, no afecta al asunto del que aquí se trata: en tales cosas se basa la elección racional en el matrimonio pero no el amor apasionado, que es nuestro tema.

Hasta aquí he examinado solamente los criterios *absolutos*, es decir, los que valen para cualquiera; paso ahora a los *relativos*, que son individuales; porque con ellos se pretende rectificar los defectos ya manifiestos en el tipo de la especie, corregir las desviaciones del mismo presentes ya en la persona del que elige y así reducirlas a la representación pura del tipo. Por eso aquí cada uno ama lo que le falta. Procedente de la índole individual y a la índole individual dirigida, la elección basada en tales consideraciones *relativas* es mucho más definida, resuelta y exclusiva que la que parte de consideraciones absolutas; por eso el origen del verdadero amor apasionado se encuentra por lo regular en esas consideraciones relativas, mientras que la inclinación común y más superficial nace de las absolutas. Por consiguiente, no suelen ser las bellezas regulares y perfectas las que encienden grandes pasiones. Para que nazca una inclinación realmente apasionada se requiere algo que solo puede ser expresado mediante una metáfora química: ambas personas tienen que neutralizarse entre sí, como el ácido y el álcali se neutralizan en una sal común. Las condiciones que aquí se requieren son, en esencia, las siguientes. Primero: toda sexualidad es unilateral. Esa unilateralidad está más claramente expresada y presente en un individuo que en otro: por eso en cada individuo puede complementarse y neutralizarse mejor con uno que con | otro sujeto del 626
otro sexo; pues necesita otra unilateralidad individual opuesta a la suya para completar el tipo de la humanidad en un nuevo individuo que se va a procrear, cuya índole constituye el fin de todo. Los fisiólogos saben que la virilidad y la femineidad admiten innumerables grados, por los que aquella puede descender hasta el repugnante ginandro y el hipospadias, y esta ascender hasta el atractivo

andrógino: desde ambos lados se puede alcanzar el hermafroditismo, en el que se hallan los individuos que, manteniéndose en el exacto punto medio entre los dos sexos, no se cuentan en ninguno de ellos y, por lo tanto, no son aptos para la procreación. Por consiguiente, para que se dé esa neutralización mutua de dos individualidades se requiere que el grado determinado de la virilidad *de él* se corresponda exactamente con el grado determinado de la feminеidad *de ella*, a fin de que ambas unilateralidades se compensen. Por lo tanto, el hombre más viril buscará la mujer más femenina y viceversa, y exactamente igual cada individuo buscará a quien se corresponda con su grado de sexualidad. En qué medida se da entre dos individuos la proporción requerida es sentido instintivamente por ellos y funda, junto a las demás consideraciones *relativas*, los grados superiores del enamoramiento. Por eso, mientras los amantes hablan patéticamente de la armonía de sus almas, en la mayoría de los casos el núcleo de la cuestión es la concordancia que aquí se ha demostrado y que se refiere al ser que se ha de engendrar y a su perfección; de eso dependen muchas más cosas que de la armonía de sus almas, la cual con frecuencia se disuelve en una estrepitosa desarmonía poco después de la boda. A esas se unen las demás consideraciones relativas, basadas en que cada cual intenta compensar sus debilidades, defectos y desviaciones del tipo por medio del otro, a fin de que no se perpetúen en el futuro hijo o crezcan hasta convertirse en completas anomalías. Cuanto más débil es la fuerza muscular de un hombre, más buscará una mujer fuerte: lo mismo hará la mujer por su parte. Y puesto que la fuerza muscular suele ser débil por naturaleza en la mujer, está preferirá por lo regular hombres fuertes. — Además la estatura es un criterio importante.
627 Los hombres pequeños | tienen una clara inclinación por las mujeres altas, y viceversa: y ciertamente, la predilección del hombre bajo por las mujeres altas será más apasionada en la medida en qué él mismo haya tenido un padre alto y se haya quedado bajo por el influjo de la madre; porque él ha recibido de su padre el sistema vascular y la energía capaces de proveer de sangre un cuerpo de gran estatura: pero si su padre y su abuelo eran ya pequeños, esa inclinación se hará notar menos. En el fondo de la aversión de una mujer alta hacia los hombres altos se halla el propósito de la naturaleza de evitar una raza demasiado alta, ya que con las fuerzas que *esa* mujer podría suministrarle, aquella resultaría demasiado débil para vivir mucho tiempo. Pero si esa mujer elige un marido alto, acaso para figurar mejor en sociedad, por lo regular los descendientes tendrán que pagar por esa estupidez. — También es muy decisivo el criterio

de la complexión. Las personas rubias buscan siempre parejas morenas o castañas; pero raramente es al revés. La razón es que el cabello rubio y los ojos azules constituyen ya una variedad, casi una anomalía, análoga a la de los ratones albinos o por lo menos a los caballos blancos. Esos rasgos no son originarios de ningún otro continente, ni siquiera en las cercanías del Polo, sino solamente en Europa, y está claro que proceden de Escandinavia. Dicho sea de paso, mi opinión es que la coloración blanca de la piel en el hombre no es natural, sino que este tiene por naturaleza la piel negra o morena, como nuestros antecesores, los hindúes; que, por consiguiente, nunca en origen ha salido un hombre blanco del seno de la naturaleza, luego no hay una raza blanca, por mucho que se hable de ella, sino que todo hombre blanco ha perdido el color. Empujado hasta el norte, zona extraña para él, donde vive como las plantas exóticas y como ellas en invierno necesita un invernadero, a lo largo de milenios se ha ido volviendo blanco. Los gitanos, una raza hindú que inmigró hacia aquí hace unos cuatrocientos años, muestran el tránsito de la complexión de los hindúes a la nuestra[11]. En | el amor 628
sexual, pues, la naturaleza vuelve al cabello oscuro y los ojos castaños como su tipo originario: pero la piel blanca se ha convertido en una segunda naturaleza; si bien no hasta el punto de que nos produzca aversión la piel morena de los hindúes. — Por último, también en las partes individuales del cuerpo cada uno busca el correctivo de sus defectos y desviaciones, y más decididamente cuanto más importante es la parte de que se trata. Por eso los individuos de narices chatas encuentran un inefable placer en las narices aguileñas, en las caras de papagayo: lo mismo ocurre en relación con las restantes partes del cuerpo. Las personas de cuerpo y constitución excesivamente delgados y alargados pueden encontrar sobremanera bellos los cuerpos rechonchos y de pequeña estatura. — De forma análoga actúan las consideraciones referidas al temperamento: cada uno preferirá su contrario, pero solo en la medida en que el suyo sea un temperamento firme. — El que tiene una gran perfección en algún respecto no busca ni ama la imperfección en ese mismo respecto, pero se reconcilia con ella con más facilidad que los demás; porque él mismo preserva a los hijos de una gran imperfección en ese punto. Por ejemplo, el hombre que es muy blanco no tendrá reparos ante una cara de color aceitunado: pero el que tiene esta última encontrará un blanco deslumbrante de una

11. Más detalles al respecto se encuentran en *Parerga*, vol. 2, § 92, de la primera edición.

belleza divina. —El caso raro de que un hombre se enamore de una mujer fea surge cuando, dentro de la exacta armonía del grado de sexualidad antes explicada, sus anomalías son precisamente las opuestas, o sea que constituyen el correctivo de las de él. El enamoramiento suele alcanzar entonces un alto grado.

La profunda seriedad con la que examinamos cada parte del cuerpo femenino y ella, por su parte, hace lo propio, la crítica escrupulosidad con que pasamos revista a una mujer que nos empieza a gustar, la obstinación de nuestra elección, la tensa atención con la que el novio observa a la novia, su cautela para no ser engañado en ningún respecto y el gran valor que da a cada más o menos en los componentes esenciales, todo eso es plenamente adecuado a la importancia del fin. Pues el individuo que se ha de engendrar tendrá que soportar un componente igual durante toda su vida: si, por ejemplo, la mujer está un poco torcida, eso puede hacer cargar a su
629 hijo con una joroba, y así en todo lo demás. — | No existe, desde luego, una clara conciencia de todo eso; antes bien, cada uno se figura que realiza su difícil elección solamente en interés de su propio placer (que en el fondo no puede intervenir aquí): pero la lleva a cabo conforme al interés de la especie bajo el supuesto de su propia corporeización, y su tarea oculta es mantener todo lo puro que sea posible el tipo de la misma. El individuo obra aquí, sin saberlo, por encargo de algo superior, la especie; de ahí la importancia que otorga a las cosas que como tales podrían o incluso tendrían que ser indiferentes para él. — Hay algo totalmente peculiar en la profunda e inconsciente seriedad con la que se examinan recíprocamente dos jóvenes de distinto sexo que se ven por primera vez; en la mirada inquisitiva y penetrante que se lanzan el uno al otro; en el cuidadoso examen que tienen que sufrir todos los rasgos y partes de sus dos personas. Esa investigación y examen constituyen la *meditación del genio de la especie* acerca del individuo que ambos hacen posible y la combinación de sus cualidades. Conforme con el resultado de la misma será el grado de su complacencia mutua y su deseo recíproco. Es posible que ese deseo, tras haber alcanzado un alto grado, se diluya repentinamente por el descubrimiento de algo que hasta entonces había pasado desapercibido. — Así medita el genio de la especie acerca de la generación venidera en todos aquellos que son capaces de engendrar. La índole de la misma es la gran obra con la que está ocupado *Cupido,* actuando, especulando y reflexionando sin descanso. Frente a la importancia de su gran obra, que afecta a la especie y a todas las generaciones venideras, los asuntos de los individuos en su efímera

totalidad resultan insignificantes: por eso está siempre dispuesto a sacrificarlos sin consideraciones. Pues él es a estos lo que lo inmortal a lo mortal, y sus intereses son a los de ellos lo que lo infinito a lo finito. Así, consciente de que gestiona asuntos más elevados que los que se refieren al simple placer y dolor individuales, se dedica a ellos con una sublime impasibilidad, en medio del tumulto de la guerra, en el jaleo de los negocios, entre las calamidades de la peste y hasta en el aislamiento del convento.

| Antes hemos visto que la intensidad del enamoramiento crece 630
con su individualización, al demostrar cómo la condición corporal de dos individuos es tal que el uno supone el especial y perfecto complemento del otro de cara a producir en lo posible el tipo de la especie, razón por la que lo desea de manera exclusiva. En este caso aparece ya una significativa pasión que, precisamente porque se dirige a un único objeto y solo a ese, es decir, porque nace por un *especial* encargo de la especie, adquiere enseguida un tinte noble y sublime. Por la razón opuesta, el simple impulso sexual resulta vulgar ya que, careciendo de individualización, está dirigido a todo y tiende a conservar la especie solo según la cantidad y con escasa consideración a la cualidad. Pero la individualización, y con ella la intensidad del enamoramiento, pueden alcanzar tan alto grado que, si no se satisfacen, pierden valor todos los bienes del mundo y hasta la vida misma. Entonces se convierte en un deseo de una violencia como la de ningún otro, que pone al individuo en disposición a cualquier sacrificio y que, en caso de que sea imposible satisfacerlo, puede conducir a la locura o al suicidio. Las consideraciones inconscientes en las que se basa esa exaltada pasión han de ser, aparte de las mencionadas, otras que no tenemos a la vista. Por eso hemos de suponer que en esos casos, no solo el aspecto corporal, sino también la *voluntad* del hombre y el *intelecto* de la mujer, poseen una especial adecuación debido a la cual solamente ellos pueden engendrar un determinado individuo, cuya existencia se propone el genio de la especie por unas razones que nos son inalcanzables, ya que pertenecen a la esencia de la cosa en sí. O, hablando en sentido propio: la voluntad de vivir exige aquí objetivarse en un individuo exactamente determinado que solo puede ser engendrado por ese padre y esa madre. Esa aspiración metafísica de la voluntad en sí misma no tiene más esfera de acción, dentro de la serie de los animales, que la de los corazones de los futuros padres, que son así conmovidos por ese ímpetu y creen que solo en razón de sí mismos
desean | lo que no tiene más que un fin puramente metafísico, es 631
decir, ubicado fuera de la serie de las cosas realmente existentes. Así

pues, ese ímpetu nacido de la fuente originaria de todos los seres y dirigido a instalar en la existencia al futuro individuo que solo aquí resulta posible es lo que en el fenómeno se presenta como la elevada pasión de los futuros padres, que apenas presta atención a lo que queda fuera de ella; de hecho aparece como una ilusión sin igual, en virtud de la cual ese enamorado renunciaría a todos los bienes del mundo a cambio de cohabitar con esa mujer, que en realidad no le reportaría más placer que cualquier otra. Que eso es lo único de lo que se trata lo demuestra el hecho de que también esa elevada pasión, como cualquier otra, se extingue en el placer para gran asombro de los amantes. También se extingue cuando, por una eventual infertilidad de la mujer (que, según Hufeland, puede deberse a diecinueve defectos de constitución casuales), se frustra el verdadero fin metafísico; igual que se frustra a diario en la destrucción de millones de gérmenes en los que el mismo principio vital metafísico aspira a la existencia; el único consuelo que queda es que la voluntad de vivir tiene abierta una cantidad infinita de espacio, tiempo y materia, y por lo tanto inagotables ocasiones de volver a manifestarse.

Aunque *Teofrasto Paracelso* no trató este tema y mi pensamiento le es totalmente ajeno, alguna vez se le tuvo que ocurrir la opinión aquí expuesta aunque solo fuera de forma pasajera, ya que, en un contexto totalmente distinto y saltando a otro tema, escribe esta curiosa declaración: *Hi sunt, quos Deus copulavit, ut eam, quae fuit Uriae et David; quamvis ex diametro (sic enim sibi humana mens persuadebat) cum justo et legitimo matrimonio pugnaret hoc. — Sed propter Salomonem,* qui aliunde nasci non potuit, *nisi ex Bathsebea, conjuncto David semine, quamvis meretrice, conjunxit eos Deus*[12] (*De vita longa* I, 5).

El anhelo del amor, el ἵμερος que los poetas de todos los tiempos se han ocupado incesantemente de expresar en innumerables formas sin agotar su objeto ni poder siquiera estar a su altura;
632 ese ansia que vincula a la posesión de una | determinada mujer la representación de una felicidad infinita, y un dolor inexpresable a la idea de no conseguirla — ese anhelo y ese dolor de amor no pueden tomar su materia de las necesidades de un individuo efímero; sino que son el suspiro del espíritu de la especie, que ve aquí lograr o

12. [Esos son los que Dios ha unido, como la que era de Urías y David; aunque eso (de ello estaba convencido el espíritu humano) era diametralmente opuesto al justo y legítimo matrimonio. — Pero Dios los unió por causa de Salomón, *que no podía nacer de otros* más que de Bethsabé y el semen de David, aunque en adulterio.]

perder un medio insustituible para sus fines, y por eso suspira profundamente. Solo la especie tiene una vida infinita y es por eso capaz de infinitos deseos, de satisfacción y dolor infinitos. Pero estos se hallan encarcelados en el angosto pecho de un mortal: luego no es de asombrar que este parezca querer estallar y no pueda encontrar expresión para la infinita delicia o el infinito dolor que le llena. Eso proporciona, pues, la materia de toda la poesía erótica de género sublime, elevada en metáforas transcendentes que sobrepasan todo lo terreno. Este es el tema de *Petrarca*, el material de los Saint-Preux, los Werther y los Jacobo Ortis, que no podrían entenderse ni explicarse de otro modo. Pues aquella valoración infinita de la persona amada no puede basarse en sus eventuales cualidades espirituales objetivas en general, ya debido al hecho de que con frecuencia no se la conoce con suficiente exactitud, como era el caso de Petrarca. Solo el espíritu de la especie es capaz de ver de una ojeada qué valor tiene esa persona para *él*, para sus propósitos. Por lo regular, las grandes pasiones nacen a primera vista:

Who ever lov'd, that lov'd not at first sight?[13]
Shakespeare, *As you like it* III, 5.

Es curioso a ese respecto el pasaje de la novela, *Guzmán de Alfarache*, de Mateo Alemán, famosa desde hace doscientos cincuenta años: «No es necessario, para que uno ame, que pase distancia de tiempo, que siga discurso, ni haga eleccion, sino que con aquella primera y sola vista, concurran conjuntamente cierta correspondencia ó consonancia, ó lo que acá solemos vulgarmente decir, una *confrontación de sangre*, | à que por particular influxo suelen 633
mover las estrellas»[14] (p. II, l. III, c. 5). Por consiguiente, también la pérdida de la persona amada, a causa de un rival o de la muerte, supone para el amante apasionado un dolor que supera cualquier otro; precisamente porque es de tipo transcendente, ya que no le afecta solo como individuo sino que también alcanza su *essentia eterna*, la vida de la especie, para cuya especial voluntad y encargo había sido aquí elegido. Por eso los celos son tan atroces y rabiosos, y la cesión de la persona amada, el mayor de todos los sacrificios. Un héroe se avergüenza de todas las quejas menos las del amor; porque en estas no gime él sino la especie. — En *La gran Zenobia* de Calde-

13. Quien amó una vez, ¿no amó a primera vista?
14. En castellano antiguo en el original, y traducido a continuación al alemán por Schopenhauer. [*N. de la T.*]

rón, en el segundo acto, hay una escena entre Zenobia y Decio, donde este dice:

Cielos, luego tu me quieres?
Perdiera cien mil victorias,
Volviérame, etc.[15]

Aquí el honor, que hasta el momento había prevalecido sobre cualquier interés, queda desbancado tan pronto como el amor sexual, esto es, el interés de la especie, entra en juego y ve ante sí un claro provecho: pues este es infinitamente superior a cualquier interés meramente individual, por importante que sea. Solo ante él ceden el honor, el deber y la fidelidad, después de que han resistido todas las demás tentaciones y hasta la amenaza de la muerte. Igualmente, en la vida privada encontramos que en ningún punto son tan infrecuentes los escrúpulos de conciencia como en este: a veces hasta las personas honradas y justas en los demás respectos los dejan de lado, y sin pensárselo cometen adulterio cuando el amor
634 apasionado, es decir, el interés de la especie, se | apodera de ellos. Incluso parece como si en esto creyeran poseer una legitimación superior a la que pueden otorgarles los intereses de los individuos, precisamente porque obran en interés de la especie. Es notable a este respecto la declaración de *Chamfort*: *Quand un homme et une femme ont l'un pour l'autre une passion violente, il me semble toujours que, quelque soient les obstacles qui les séparent, un mari, des parents etc., les deux amants sont l'un à l'autre,* de par la Nature, *qu'ils s'appartiennent* de droit divin, *malgré les lois et les conventions humaines*[16]. A quien pretendiera indignarse con eso habría que remitirle a la llamativa indulgencia que en el Evangelio ejerce el Salvador con la adúltera cuando supone la misma culpa en todos los presentes. — Desde este punto de vista, la mayor parte del *Decamerón* aparece como una simple burla y sarcasmo del genio de la especie en relación con los derechos e intereses individuales que él pisotea. Con la misma rapidez, el genio de la especie elimina y da por nulas las diferencias de rango y otras análogas, cuando se

15. En castellano en el original, y traducido a pie de página al alemán por Schopenhauer. [*N. de la T.*]

16. [«Cuando un hombre y una mujer tienen una pasión violenta el uno por el otro, siempre me parece que, cualesquiera que sean los obstáculos que les separan, un marido, padres, etc., los dos amantes son el uno del otro *por naturaleza*, se pertenecen *por derecho divino*, a pesar de las leyes y las convenciones humanas», *Maximes*, cap. VI, Bibl. Nat., p. 74.]

oponen a la relación de dos amantes apasionados; y, persiguiendo su fin, que afecta a infinitas generaciones, quita con un soplo esos principios y consideraciones humanos como si fueran cáscaras de grano. Por la misma honda razón, cuando se trate de los fines de la pasión amorosa asumirá voluntariamente cualquier peligro y hasta el pusilánime se volverá valeroso. —También en el teatro y las novelas vemos con simpatía a los jóvenes que defienden su amor, es decir, el interés de la especie, lograr la victoria sobre los viejos, que solo tienen en mente el bienestar del individuo. Pues la aspiración de los amantes nos parece más importante, sublime y justa que cualquier otra que se le oponga, al igual que la especie es más importante que el individuo. Por eso el tema fundamental de casi todas las comedias es la aparición del genio de la especie con sus fines, que se oponen a los intereses de los individuos representados y amenazan con arruinar su felicidad. Por lo regular se impone aquel, cosa que, al ser conforme a la justicia poética, satisface al espectador; porque este siente que los fines de la especie | prevale- 635
cen ampliamente sobre los del individuo. Por eso al final deja a los amantes victoriosos totalmente tranquilos, ya que comparte con ellos la ilusión de que han afianzado su propia felicidad, aunque más bien la han sacrificado a beneficio de la especie contra la voluntad de los previsores viejos. En algunas comedias aisladas se ha intentado dar la vuelta al asunto y hacer prevalecer la felicidad de los individuos a costa de los fines de la especie: pero entonces el espectador siente el dolor que sufre el genio de la especie y no queda tranquilo con las ventajas que así se aseguran los individuos. Como ejemplos de este tipo se me ocurren un par de piezas breves muy conocidas: *La reine de 16 ans* y *Le mariage de raison*[17]. En las tragedias de asunto amoroso, al frustrarse los fines de la especie, los amantes, que eran su instrumento, sucumben al mismo tiempo: por ejemplo, en *Romeo y Julieta, Tancredo, Don Carlos, Wallenstein, La novia de Mesina*, entre otros.

El enamoramiento de un individuo ofrece con frecuencia fenómenos cómicos y a veces también trágicos; en ambos casos porque, poseído por el espíritu de la especie, es dominado por él y deja de pertenecerse a sí mismo: de este modo, su obrar resulta inapropiado para un individuo. Lo que en los grados superiores de enamoramiento otorga a sus pensamientos un aire tan sublime y poético, e incluso una orientación transcendente e hiperfísica debido a la cual

17. De Eugène Scribe (1791-1861). [*N. de la T.*]

parece perder de vista su propio fin de carácter físico, es en el fondo lo siguiente: que él está ahora animado por el espíritu de la especie, cuyos asuntos son infinitamente más importantes que los del individuo, a fin de cumplir su especial encargo y sentar las bases de la existencia de una posteridad indefinidamente larga, partiendo de *esa* naturaleza individual y exactamente determinada que solo se puede obtener de *él* como padre y de su amada como madre; de otro modo, nunca podría esa naturaleza como *tal* llegar a la existencia, pese a que la objetivación de la voluntad de vivir exige expresamente ese ser. Es el sentimiento de tratar asuntos de tan transcendente importancia lo que eleva a los enamorados muy por encima de todo lo terreno y hasta de sí mismos, y reviste sus deseos, pronunciadamente físicos, de una apariencia tan hiperfísica que el
636 amor | se convierte en un episodio poético hasta en la vida del hombre más prosaico; en este último caso, el asunto adquiere en ocasiones un tinte cómico. — Aquel encargo de la voluntad objetivada en la especie se presenta en la conciencia del individuo enmascarada como una anticipación de una felicidad infinita que él habrá de encontrar en la unión con ese individuo femenino. En el máximo grado del enamoramiento la quimera se hace tan resplandeciente que, si no se alcanza, la vida pierde todo su aliciente y en adelante aparece tan triste, vacía e insípida que el tedio supera incluso el terror a la muerte, por lo que a veces se abrevia voluntariamente la vida. La voluntad de un hombre así ha caído en la vorágine de la voluntad de la especie, o bien esta ha alcanzado tal preponderancia sobre la voluntad individual que, cuando no puede actuar en nombre de la primera, rehúsa hacerlo en nombre de la última. El individuo es aquí un vaso demasiado frágil para poder soportar el ansia infinita de la voluntad de la especie concentrada hacia un objeto determinado. Por eso en tal caso la salida es el suicidio, en ocasiones el de los dos amantes; a no ser que la naturaleza, para salvarles la vida, les haga caer en la locura que cubra con su velo la conciencia de aquel estado sin esperanza. — No pasa un año sin que varios casos de todas esas clases acrediten la realidad de lo que digo.

Pero no solo la pasión amorosa insatisfecha tiene a veces un trágico desenlace, sino que también la satisfecha conduce con más frecuencia a la infelicidad que a la felicidad. Porque sus exigencias suelen colisionar tanto con el bienestar personal del interesado que llegan a arruinarlo; pues son incompatibles con las demás relaciones y destruyen el plan de vida edificado a partir de estas. A menudo el amor no está en contradicción solamente con las relaciones externas sino incluso con la propia individualidad, al dirigirse a

personas que, prescindiendo de la relación sexual, resultarían odiosas, despreciables o incluso repugnantes al amante. Mas la voluntad de la especie sobrepasa tanto en poder a la del individuo que el amante cierra los ojos ante todas aquellas cualidades que le repelen,
| lo pasa todo por alto, lo ignora y se une para siempre con el objeto 637
de su pasión: hasta ese punto le ciega aquella ilusión, que desaparece en cuanto la voluntad de la especie se ha cumplido, dejando una esposa detestable. Solo así se explica que con frecuencia veamos hombres sumamente racionales y hasta destacados, casados con fieras y mujeres endiabladas, sin que podamos comprender cómo han podido hacer tal elección. Esta es la razón por la que los antiguos representaban ciego el amor. Un enamorado puede incluso conocer claramente y sentir con amargura el insoportable temperamento y los defectos de carácter de su novia, que le auguran una vida de tormento; y, sin embargo, no se espantará por ello:

I ask not, I care not,
If guilt's in thy heart;
I know that I love thee,
Whatever thou art[18].

Pues en el fondo no busca *su* interés sino el de un tercero que ha de nacer, aunque le envuelve la ilusión de que va a lo suyo. Pero precisamente ese no ir a lo *suyo*, que es siempre el cuño de la grandeza, da al amor apasionado su tinte sublime y lo convierte en un digno objeto de la poesía. — Por último, el amor sexual puede conjugarse con el odio más manifiesto hacia su objeto; de ahí que ya Platón lo comparara al amor de los lobos por las ovejas[19]. Este caso se da, en concreto, cuando un amante apasionado no puede bajo ninguna condición encontrar correspondencia, pese a sus esfuerzos y súplicas:

I love and hate her[20].
Shakespeare, *Cymb*[*eline*] III, 5

18. No pregunto, no me preocupa,
Si la culpa es tuya:
Yo sé que te amo
Seas como seas. [Thomas Moore, *Melodías irlandesas*.]
19. Cf. *Fedro*, 241d. [*N. de la T.*]
20. La amo y la odio.

El odio hacia la amada que entonces se inflama llega en ocasio-
638 nes tan lejos que el amante la asesina y a continuación se suicida. | Cada año suelen producirse algunos ejemplos de esa clase: pueden encontrarse en los periódicos ingleses y franceses. Por eso tiene toda la razón el verso de Goethe:

¡Por todo amor despreciado! ¡Por los elementos infernales!
¡Querría saber qué imprecación más furiosa podría hacer![21].

No es realmente ninguna hipérbole que un amante califique de *crueldad* la frialdad de su amada y el satisfecho orgullo con que esta se ceba en su sufrimiento. Pues está bajo el influjo de un impulso que, afín al instinto de los animales, le obliga a perseguir sin condiciones su fin y a postergar todo lo demás, a despecho de todo argumento racional: no puede dejar de hacerlo. No uno, sino varios *Petrarcas* ha habido, que a lo largo de su vida tuvieron que arrastrar su ansia amorosa insatisfecha como una cadena, como un grillete cogido a sus pies, y desahogar sus suspiros en los solitarios bosques: pero solo a *un* Petrarca se le infundió a la vez el don de la poesía, de modo que valen de él los bellos versos de Goethe:

Y si el hombre enmudece en su tormento.
Un dios me dio el don de decir cómo padezco[22].

De hecho, el genio de la especie está en constante lucha con los genios protectores de los individuos, es su perseguidor y enemigo, siempre dispuesto a destruir sin piedad la felicidad personal para llevar a cabo sus propósitos; hasta el bienestar de naciones enteras es a veces sacrificado a sus caprichos: un ejemplo de este tipo nos lo propone Shakespeare en *Enrique VI*, parte 3, acto 3, escenas 2 y 3. Todo ello se debe a que la especie, en la que se halla la raíz de nuestro ser, ostenta un derecho sobre nosotros más próximo y anterior al del individuo; por eso sus asuntos tienen prioridad. Sintiendo esto, los antiguos personificaron el genio de la especie en *Cupido*, un dios que, a pesar de su aspecto de niño, es hostil, cruel y de mala reputación, un demonio caprichoso y despótico, pero señor de dioses y hombres:

σὺ δ' ὦ θεῶν τύραννε κἀνθρώπων, Ἔρως![23].
(*Tu, deorum hominumque tyranne, Amor!*)

21. [*Fausto* I, «Paseo», 2805.]
22. [Torcuato Tasso V, 5.]
23. [Eurípides, *Andrómeda.*]

| Una flecha mortífera, ceguera y alas son sus atributos. Las 639
últimas indican la inconstancia, que por lo regular no aparece más que con la decepción resultante de la satisfacción.

Puesto que la pasión descansaba en la ilusión que presentaba como valioso para el individuo lo que únicamente tenía valor para la especie, el engaño ha de desaparecer tras haberse logrado el fin de la especie. El espíritu de la especie que había poseído al individuo lo deja libre de nuevo. Abandonado por él, vuelve a caer en su limitación y miseria originarias, y ve con asombro que tras aquella ansia tan elevada, heroica e infinita, su placer no ha obtenido más de lo que cualquier satisfacción sexual le habría reportado: en contra de lo esperado, no se encuentra más feliz que antes. Nota que ha sido engañado por la voluntad de la especie. De ahí que un Teseo satisfecho abandone por lo regular a su Ariadna. Si la pasión de *Petrarca* hubiera sido satisfecha, su canto habría enmudecido desde entonces, como el del ave en cuanto ha puesto los huevos.

Dicho sea de paso, por mucho que mi metafísica del amor disguste a los que están cautivados por esa pasión, si fueran capaces de alguna consideración racional contra ella, tendría que ser la verdad fundamental que yo he descubierto la que, antes que cualquier otra, les hiciera posible superarla. Pero aquí hay que atenerse a la sentencia del antiguo cómico: *Quae res in se neque consilium, neque modum habet ullum, eam consilio regere no potes*[24].

Los matrimonios por amor se contraen en interés de la especie, no de los individuos. Ciertamente, los implicados se figuran fomentar su propia felicidad, pero su fin real les es ajeno, ya que consiste en producir un individuo que solo es posible a través de ellos. Unidos por ese fin, han de buscar armonizarse todo lo posible. Pero con gran frecuencia, la pareja unida por esa ilusión instintiva que constituye la esencia del amor apasionado es de lo más heterogénea en todos los demás respectos. Eso sale a la luz cuando la ilusión, como no podía ser de otra manera, desaparece. En consecuencia,
los matrimonios por amor | suelen resultar desgraciados: pues con 640
ellos se cuida de la generación futura a costa de la presente. «Quien se casa por amores, ha de vivir con dolores»[25], dice el refrán español. Lo contrario ocurre con los matrimonios de conveniencia, en su mayoría decididos por los padres. Las consideraciones que aquí prevalecen, sean del tipo que sean, son al menos reales y no

24. [«Lo que es sí no tiene racionalidad ni medida, no puedes regirlo por la racionalidad», Terencio, *Eunuco*, 57-58.]
25. En español en el original, y traducido a continuación por Schopenhauer. [*N. de la T.*]

pueden desvanecerse por sí mismas. Con ellas se vela por la felicidad de la generación presente, aunque sea a costa de la futura, y aun aquella sigue siendo problemática. El hombre que al casarse mira por el dinero, en vez de por satisfacer su inclinación, vive más en el individuo que en la especie; lo cual es directamente contrario a la verdad, y por eso aparece como algo antinatural y suscita un cierto desprecio. Una joven que, contra el consejo de sus padres, rechaza la proposición de un hombre rico y no viejo, para elegir conforme a su inclinación instintiva, postergando todos los criterios de conveniencia, sacrifica su bienestar individual al de la especie. Pero precisamente por eso, no se le puede negar una cierta aprobación: pues ha elegido lo más importante y obrado con el sentido de la naturaleza (más precisamente, de la especie), mientras que los padres aconsejaban con el sentido del egoísmo individual. Conforme a todo esto, parece como si, al concertarse un matrimonio, tuviera que salir perdiendo, o el individuo, o el interés de la especie. La mayoría de las veces ocurre así: pues es una suerte muy infrecuente que la conveniencia y el amor apasionado vayan de la mano. La miserable condición física, moral o intelectual de la mayoría de los hombres puede que se deba en parte a que los matrimonios no se suelen decidir por pura elección e inclinación sino por consideraciones externas de todo tipo y según circunstancias accidentales. Pero si junto a la conveniencia se tiene también en cuenta en cierto grado la inclinación, se llega a un cierto arreglo con el genio de la especie. Sabemos que los matrimonios felices son raros, precisamente porque en la esencia del matrimonio está el que su fin principal no sea la generación presente sino la venidera. Mas sea añadido, para consuelo de los ánimos delicados
641 y amantes, | que a veces al amor sexual apasionado se une un sentimiento de origen totalmente distinto, a saber, la amistad basada en el acuerdo de las disposiciones anímicas, que sin embargo no suele surgir hasta que el amor sexual se ha extinguido con la satisfacción. Esa amistad nace la mayoría de las veces debido a que las cualidades físicas, morales e intelectuales de ambos individuos, complementarias y armónicas entre sí, y debido a las cuales nació el amor sexual con miras al individuo a engendrar, funcionan también de cara a los individuos como cualidades temperamentales e intelectuales opuestas y complementarias, que fundamentan una armonía de las almas.

Toda la metafísica del amor que aquí se ha tratado está en una exacta relación con mi metafísica general; la luz que arroja sobre esta puede resumirse en lo siguiente.

Se ha demostrado que la cuidadosa elección a la hora de satisfacer el instinto sexual, elección que asciende por innumerables grados hasta el amor apasionado, se basa en la seriedad con que el hombre se interesa en la particular índole personal de la generación venidera. Ese notable interés confirma dos verdades expuestas en los capítulos precedentes: 1) El carácter indestructible del ser en sí del hombre, que continúa viviendo en aquella generación futura. Pues aquel interés vivo y ferviente, que no surge de reflexiones ni propósitos sino del más íntimo impulso y afán de nuestro ser, no podría ser tan indestructible ni ejercer tanto poder sobre el hombre si este fuera absolutamente perecedero y simplemente le sucediera en el tiempo una generación real y absolutamente diferente a él. 2) Que su ser en sí se halla más en la especie que en el individuo. Pues aquel interés en la particular índole de la especie, el cual constituye la raíz de todo comercio amoroso desde la inclinación más pasajera hasta la más seria pasión, es para cada uno el asunto más importante, aquel a cuyo éxito o fracaso es más sensible; por eso se prefiere llamarlos *asuntos del corazón*: además, cuando ese interés se | 642
expresa de manera clara y decidida, cada uno le supedita lo que se refiere a su propia persona y en caso necesario lo sacrifica. Así da el hombre testimonio de que para él la especie es más cercana que el individuo y que vive más inmediatamente en aquella que en este. — ¿Por qué el amante está con todo su fervor pendiente de los ojos de su elegida y dispuesto a sacrificarlo todo por ella? — Porque es su parte *inmortal* la que la desea; todas las demás cosas las desea solamente la mortal. — Aquel deseo vivo y ardiente dirigido a una mujer determinada es una fianza inmediata del carácter indestructible de nuestro ser y su permanencia en la especie. Considerar esa permanencia como algo insignificante e insuficiente es un error debido a que con la pervivencia de la especie no se piensa más que la futura existencia de un ser parecido, pero en ningún respecto idéntico a nosotros; y esto se debe a su vez a que, al partir de un conocimiento dirigido hacia fuera, solo se toma en consideración la forma externa de la especie tal y como la captamos intuitivamente, y no su esencia interna. Pero es precisamente esa esencia interior lo que fundamenta nuestra conciencia como núcleo de la misma; de ahí que sea más inmediata que esta misma y, en cuanto cosa en sí, libre del *principium individuationis*, sea idéntica en todos los individuos al margen de que existan juntos o en sucesión. Esa es la voluntad de vivir, o sea, aquello que con tanto apremio desea la vida y la perduración. Y ella precisamente es respetada por la muerte. Pero tampoco puede alcanzar un estado mejor que el presente:

por eso tiene asegurado, junto con la vida, el continuo sufrimiento y la muerte de los individuos. El librarse de ello está reservado a la *negación* de la voluntad de vivir, por la que la voluntad individual se arranca de raíz de la especie y renuncia a existir en ella. Para lo que hay después nos faltan los conceptos e incluso los datos para estos. Solo podemos caracterizarlo como aquello que tiene libertad para ser voluntad de vivir o no. El último caso lo designa el budismo con
643 la palabra *nirvana*, cuya etimología se ha ofrecido en la nota al | final del capítulo 41. Es el punto que resulta para siempre inaccesible a todo conocimiento humano justo en cuanto tal.

Desde el punto de vista de esta última consideración, introduzcamos nuestra mirada en el barullo de la vida, veamos a todos los seres ocupados en las miserias y penalidades de la misma, empeñando todas sus energías en satisfacer las infinitas necesidades y ahuyentar los sufrimientos de todo tipo, sin poder esperar a cambio nada más que la conservación de esa penosa existencia individual durante un breve lapso de tiempo. En medio del tumulto, vemos las miradas de dos amantes encontrarse llenas de deseo: — ¿Pero por qué ese secreto, ese temor y disimulo? — Porque esos amantes son los traidores que tratan en secreto de perpetuar lo que en otro caso encontraría un temprano fin, cosa que ellos quieren impedir como antes lo impidieron sus semejantes. — Pero esta consideración entra ya en el capítulo siguiente.

Apéndice al capítulo anterior

Οὕτως ἀναιδῶς ἐξεκίνησας τόδε
τὸ ῥῆμα· καὶ ποῦ τοῦτο φεύξεσθαι δοκεῖς;
— Πέφευγα· τἀληθὲς γὰρ ἰσχυρὸν τρέφω[26].
Soph.

En la página 620 he mencionado de pasada la pederastia y la he calificado como un instinto desviado. Cuando trabajaba en la segunda edición, me pareció que esto era suficiente. Desde entonces, la ulterior reflexión sobre esa desviación me planteó un curioso problema, aunque también me permitió descubrir su solución. Tal solución presupone el capítulo anterior pero también arroja nueva

26. [«Tan desvergonzadamente has osado pronunciar
Esa palabra. ¿Y piensas escapar del castigo?
He escapado; pues la verdad da testimonio en mi favor»,
Sófocles, *Edipo rey*, 354.]

luz sobre él, así que sirve para completarlo como prueba de la visión fundamental allí expuesta.

En efecto, considerada en sí misma, la pederastia se plantea como una monstruosidad no solo antinatural, sino también suma-
mente | abominable y repugnante; una acción en la que solo habría 644
podido caer una naturaleza humana totalmente perversa, extravagante y corrupta, y que únicamente podría repetirse, a lo sumo, en casos aislados. Pero si nos dirigimos a la experiencia, descubrimos lo contrario: vemos, en efecto, que ese vicio, pese a su carácter repugnante, ha estado en boga y se ha ejercitado con frecuencia en todas las épocas y países. Es de todos conocido que estuvo ampliamente extendido entre los griegos y romanos, siendo admitido y practicado sin recato ni vergüenza. De ello dan testimonio más que suficiente todos los escritores antiguos. Sobre todo la poesía está llena de ellos, sin exceptuar al casto Virgilio (*Ecl[ogae]* 2). Incluso en los poemas arcaicos se canta de Orfeo (a quien por eso destrozaron las Ménades), de Támiris y hasta de los mismos dioses. Igualmente, los filósofos hablan más de él que del amor a la mujer: en particular, Platón no parece casi conocer ningún otro, e igualmente los estoicos, que lo mencionan como digno del sabio (*Stob. Ecl. Eth.* II, c. 7). Incluso Platón, en el *Banquete*, elogia a Sócrates por su hazaña sin igual: haber rechazado a Alcibíades cuando se le hubo ofrecido. En las *Memorabilia* de Jenofonte, Sócrates habla de la pederastia como de una cosa intachable y hasta elogiable (*Stob. Flor.*, vol. I, p. 57) También en las *Memorabilia* (I, c. 3, § 8), donde Sócrates previene de los peligros del amor, habla de forma tan exclusiva del amor a los muchachos, que habría que pensar que no existían las mujeres. También Aristóteles (*Pol[ítica]* II, 9) habla de la pederastia como algo usual, sin censurarla, cuenta que entre los celtas había sido públicamente respetada y que las leyes de los cretenses la habían favorecido como medio contra el exceso de población, refiere (c. 10) la homosexualidad del legislador Filolao, etc. *Cicerón* llega incluso a decir: *Apud Graecos oprobio fuit adolescentibus, si amatores non haberent*[27]. Los lectores cultos no necesitan ninguna prueba: recuerdan cientos de ellas: pues los escritos de los antiguos están plagados de ellas. Pero incluso en los pueblos
rudos, en concreto entre | los galos, ese vicio estaba muy en boga. Si 645
nos dirigimos a Asia, vemos que todos los países de ese continente

27. [«Entre los griegos era un oprobio para los adolescentes el no tener amantes», *De República* V, 5, 10.]

están repletos de ese vicio desde los tiempos más remotos hasta el presente, y además sin ocultarlo especialmente: los hindúes y los chinos no lo practican en menor medida que los pueblos islámicos, cuyos poetas se ocupan mucho más del amor a los muchachos que del amor a las mujeres; por ejemplo, en el *Gulistan* de Sadi, el libro «Del amor» habla exclusivamente de él. Tampoco entre los hebreos fue desconocido este vicio, ya que tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento lo consideran condenable. Por último, en la Europa cristiana la religión, la legislación y la opinión pública han tenido que combatirlo con todo su poder: en la Edad Media era penado en todas partes con la muerte; en Francia, todavía en el siglo XVI, con la hoguera; y en Inglaterra, aún durante el primer tercio de este siglo, se ejecutaba con todo rigor la pena de muerte por su causa; la condena actual es la deportación de por vida. Esas medidas tan contundentes han sido necesarias para contener el mencionado vicio, cosa que se ha logrado en buena medida pero en modo alguno hasta erradicarlo; más bien lo ha envuelto bajo el velo del más profundo secreto siempre y en todas partes, en todos los países y estamentos; y de repente sale a la luz, muchas veces cuando menos se espera. Tampoco ha sido de otra manera en los siglos anteriores, a pesar de todas las penas de muerte: así lo atestiguan las alusiones directas e indirectas que se hallan en los escritos de todas las épocas. — Si tenemos presente todo eso y lo ponderamos bien, vemos que la pederastia ha aparecido en todas las épocas y lugares de una forma que está muy lejos de ser la que al principio habíamos supuesto, cuando la considerábamos en sí misma, o sea, *a priori*. En efecto, el carácter generalizado e inextirpable del asunto muestra que de alguna manera nace de la propia naturaleza humana; pues solo por esa razón puede surgir inevitablemente en todo tiempo y lugar, como prueba de que

Naturam expelles furca, tamen usque recurret[28].

646 Por lo tanto, no podemos sustraernos a esta consecuencia, | si es que queremos proceder honradamente. Sería, desde luego, fácil pasar por encima de ese hecho y conformarse con censurar y denostar el vicio, pero no es ese mi estilo de solucionar los problemas; sino que, fiel también aquí a mi oficio innato de investigar siempre la verdad y llegar a la raíz de las cosas, comienzo por

28. [«Aunque expulses la naturaleza con la horca, siempre volverá», Horacio, *Epístolas* I, 10, 24.]

reconocer el fenómeno que aquí se expone y que se ha de explicar, junto con su inevitable consecuencia. Pero el que algo tan hondamente antinatural, y hasta directamente opuesto al fin más importante y de más interés para la naturaleza, haya de surgir de la naturaleza misma, es una paradoja tan inaudita que su explicación se presenta como un difícil problema; yo, sin embargo, lo voy a resolver descubriendo el misterio natural en que se funda.

Como punto de partida me servirá un pasaje de Aristóteles en la *Polit.* VII, 16. — En él se explica, en primer lugar, que los hombres demasiado jóvenes engendran hijos mal constituidos, débiles, con taras y raquíticos; y más adelante dice lo mismo de los engendrados por individuos demasiados viejos: τὰ γὰρ τῶν πρεσβυτέρων ἔκγονα, καθάπερ τὰ τῶν νεωτέρων, ἀτελῆ γίγνεται, καὶ τοῖς σώμασι, καὶ ταῖς διανοίαις, τὰ δὲ τῶν γεγηρακότων ἀσθενῆ[29] (*nam, ut juniorum, ita et grandiorum natu foetus inchoatis atque imperfectis corporibus mentibusque nascuntur: eorum vero, qui senio confecti sunt, suboles infirma et imbecilla est*). La misma regla que establece Aristóteles para los individuos la formula Stobeo como ley para la comunidad, al final de su exposición de la filosofía peripatética (*Ecl. eth.* II, c. 7 *in fine*): πρὸς τὴν ῥώμην τῶν σωμάτων καὶ τελειότητα δεῖν μήτε νεωτέρων ἄγαν, μήτε πρεσβυτέρων τοὺς γάμους ποιεῖσθαι, ἀτελῆ γὰρ γίγνεσθαι, κατ' ἀμφοτέρας τὰς ἡλικίας, καὶ τελείως ἀσθενῆ τὰ ἔκγονα[30] (*oportet, corporum roboris et perfectionis causa, nec juniores justo, nec seniores matrimonio jungi, quia circa utramque aetatem proles fieret imbecillis et imperfecta*). Por eso Aristóteles prescribe que el que tenga 54 años no traiga más hijos al mundo, aunque pueda seguir cohabitando por motivos de salud o por cualquier otra causa. Cómo ha de ponerse esto en práctica, no lo dice: pero está claro que su opinión es | que los hijos engendrados a esas edades 647
sean abortados, ya que ha recomendado el aborto unas líneas antes. — La naturaleza, por su parte, no puede negar, pero tampoco eliminar el hecho en el que se basa el precepto de Aristóteles. Pues, siguiendo su máxima *natura non facit saltus*, no podría suprimir de

29. [«Pues los hijos de los más viejos, como los de los más jóvenes, nacen imperfectos tanto en lo somático como en lo intelectual, y los hijos de los ancianos son enfermizos», *Política* VII, 1335b.]

30. [«Para la energía y la perfección de los cuerpos es necesario que no haya uniones entre individuos demasiado jóvenes ni viejos, pues en las dos edades se engendran hijos incompletos y totalmente imbéciles», *Eclogae physicae et ethicae* II, 7.]

golpe la secreción de semen en el varón, sino que aquí, como en toda extinción de las funciones, ha de producirse un deterioro gradual. Mas la procreación durante ese periodo traería al mundo hombres débiles, torpes, enfermizos, miserables y de corta vida. Así ocurre con demasiada frecuencia: los hijos engendrados en edad tardía mueren la mayoría de las veces prematuramente, o al menos no alcanzan una edad avanzada, son más o menos quebradizos, enfermizos y débiles, y sus hijos son de índole semejante. Lo que se ha dicho de la procreación en la edad decadente vale también de la que se produce en la edad inmadura. Mas nada le interesa tanto a la voluntad como la conservación de la especie y de su tipo auténtico, para lo cual los medios son individuos bien constituidos, aptos y vigorosos: ella no quiere más que estos. E incluso en el fondo (como se ha mostrado en el capítulo 41) considera y trata a los individuos como simples medios; su fin es únicamente la especie. Por consiguiente, vemos aquí que la naturaleza, al seguir sus propias leyes y fines, cae en un terreno problemático y en un verdadero apuro. Por su esencia no le es posible recurrir a recomendaciones forzadas y dependientes del arbitrio ajeno, como las indicadas por Aristóteles, ni tampoco contar con que los hombres, instruidos por la experiencia, reconozcan los perjuicios de una procreación demasiado temprana o tardía y conforme a ello refrenen su voluptuosidad como consecuencia de una fría reflexión racional. La naturaleza no permite que un asunto tan importante dependa de ninguna de las dos cosas. Pero entonces solo queda elegir el menor de entre dos males. Y para ese fin también tendría que recurrir aquí a su instrumento preferido, el instinto, que, como se ha mostrado en el capítulo anterior, dirige el importante negocio de la procreación y crea tan extrañas ilusiones; pero solo puede utilizarlo conduciéndolo al error (*lui donna le change*). La naturaleza conoce | solo lo físico, no lo moral: incluso entre ella y la moral hay un claro antagonismo. Su único fin es la conservación del individuo, pero en especial de la especie, en la mayor perfección posible. Ciertamente, también la pederastia es físicamente perjudicial para los jóvenes inducidos a ella, pero no en tan alto grado como para no ser el menor de dos males, que por eso es elegido por la naturaleza para evitar otro mucho mayor, la depravación de la especie, y así prevenir una desgracia permanente y en aumento. 648

Conforme a esta previsión de la naturaleza, aproximadamente a la edad que señala Aristóteles suele aparecer de forma imperceptible y progresiva una inclinación a la pederastia, que se va haciendo cada vez más clara y definida en la medida en que disminuye la

capacidad de procrear hijos fuertes y sanos. Así lo dispone la naturaleza. Pero hay que hacer notar que desde esa inclinación que va surgiendo hasta el vicio mismo hay un largo camino. Si, como en la Grecia y Roma antiguas o en el Asia de todas las épocas, no se le opone ninguna barrera, animada por el ejemplo puede conducir fácilmente al vicio, que entonces alcanza una gran difusión. En Europa, en cambio, se le oponen tantos motivos religiosos, morales, legales y de honor, que casi todos se estremecen solo de pensarlo, así que podemos suponer que por cada trescientos que experimenten esa tendencia, a lo sumo habrá uno tan débil e insensato como para seguirla; y con tanto mayor seguridad, cuanto que esa tendencia no aparece hasta la edad avanzada, en la que la sangre se ha enfriado y el instinto sexual en general ha disminuido; y, por otro lado, en la madurez de la razón, en la cautela que da la experiencia y en la práctica de la fortaleza encuentra unos enemigos tan poderosos, que solo una naturaleza originariamente mala sucumbirá a ella.

Entretanto, el fin que persigue la naturaleza se alcanza en la medida en que aquella inclinación lleva consigo una indiferencia hacia las mujeres que se incrementa cada vez más, hasta llegar al rechazo y finalmente a la repugnancia. Así la naturaleza logra su fin de una manera más segura por cuanto que, a medida que disminuye en el varón la capacidad de engendrar, más clara se hace su | 649 orientación antinatural. — En consonancia con esto, encontramos que la pederastia es siempre un vicio de viejos. Solo estos son los que de vez en cuando son sorprendidos en ella para escándalo público. En la edad propiamente varonil no se da y hasta resulta inconcebible. Si alguna vez se produce una excepción a esto, creo que puede ser a consecuencia de una depravación accidental y prematura de la capacidad generativa que solo podría dar lugar a engendros defectuosos, y para prevenirlos la naturaleza provoca esa desviación. Por eso los hombres depravados, que por desgracia no son infrecuentes en las grandes ciudades, solo hacen guiños y proposiciones a hombres de edad, nunca a los que están en plenitud de fuerzas o a los jóvenes. También entre los griegos, donde el ejemplo y la costumbre pueden haber dado lugar a algunas excepciones a esta regla, encontramos que los escritores, sobre todo los filósofos y más en concreto Platón y Aristóteles, suelen presentar expresamente al amante como de edad avanzada. Es particularmente notable a este respecto un pasaje de Plutarco en *Liber amatorius*, capítulo 5: Ὁ παιδικὸς ἔρως, ὀψὲ γεγονώς, καὶ παρ᾽ ὥραν τῷ βίῳ, νόθος καὶ σκότιος ἐξελαύνει τὸν γνήσιον ἔρωτα καὶ

πρεσβύτερον[31] (*Puerorum amor, qui, quum tarde in vita et intempestive, quasi spurius et occultus, exstitisset, germanum et natu majorem amorem expellit*). Incluso entre los dioses encontramos a los más viejos, Zeus y Hércules, provistos de amantes masculinos, pero no a Marte, Apolo, Baco y Mercurio. — Por otro lado, en Oriente la escasez de mujeres debida a la poligamia puede ocasionar algunas excepciones forzosas de esa regla: igual que en las nuevas colonias aún faltas de mujeres, como California y otras. — En correspondencia con el hecho de que el esperma inmaduro, al igual que el depravado por la edad, solo puede producir individuos débiles, mal constituidos e infelices, también en la juventud, como en la vejez, existe una inclinación erótica de la misma clase entre los jóvenes, si bien en muy pocos casos conduce a un verdadero vicio ya que, al margen de los mencionados motivos, se le oponen la inocencia, la pureza, la finura de conciencia y el pudor de la juventud.

650 De esta exposición resulta que, mientras que el | vicio aquí examinado parece oponerse directamente a los fines de la naturaleza y, por cierto, en las cuestiones de mayor importancia e interés para ella, en realidad tiene que servir justamente a esos fines, aunque de manera mediata, como medio de evitar males mayores. Es, en efecto, un fenómeno propio de la capacidad reproductora decadente, y también de la inmadura, que amenazan con poner en peligro la especie: y aunque ambas podrían frenarse con razones morales, no hay que contar con ello; porque la naturaleza no tiene en cuenta en su actuación las cuestiones propiamente morales. Así, la naturaleza, metida en un aprieto a consecuencia de sus propias leyes, se aferra a un recurso de necesidad, a una estratagema, por medio de la inversión del instinto; se podría incluso decir que se ha construido un puente de los asnos para escapar del mayor de dos males. Tiene a la vista su importante fin de evitar desgraciados nacimientos que poco a poco podrían depravar toda la especie; y ahí, como hemos visto, no tiene escrúpulos en la elección de los medios. El espíritu con el que aquí procede es el mismo con el que, como se explicó en el capítulo 27, impulsa a las avispas a matar a picotazos a sus crías: pues en ambos casos se aferra a lo malo para evitar lo peor: desvía el instinto sexual para impedir sus funestas consecuencias.

Mi propósito en esta exposición ha sido ante todo resolver el

31. [El amor por los muchachos surge tardíamente y, al marchitarse la vida, es ilegítimo y tenebroso, destierra el genuino amor anciano.]

manifiesto problema antes planteado; pero después, confirmar mi teoría, expuesta en el capítulo anterior, de que en todo amor sexual el instinto toma las riendas y crea ilusiones, porque la naturaleza antepone el interés de la especie a todo lo demás; y esto sigue siendo válido del detestable extravío y degeneración del instinto sexual del que aquí tratamos; pues también aquí ha resultado que su razón última son los fines de la especie, si bien en este caso son puramente negativos, ya que la naturaleza actúa como profiláctico. Por consiguiente, este examen arroja luz en toda mi metafísica del amor sexual. En general, esta exposición ha sacado a la luz una verdad hasta ahora oculta que, por extraña que sea, nos ilumina en relación con la esencia interior, el espíritu y la | actividad de la 651
naturaleza. En consecuencia, no se trataba aquí de una prevención moral contra el vicio sino de comprender la esencia del asunto. Por lo demás, la razón verdadera, última y profundamente metafísica del carácter reprobable de la pederastia es esta: que, aunque la voluntad de vivir se afirma en ella, está totalmente descartada la consecuencia de tal afirmación, es decir, la renovación de la vida, que es lo que mantiene abierto el camino de la salvación. — Por último, al exponer estos paradójicos pensamientos he querido hacer una concesión a los profesores de filosofía, en la actualidad desconcertados porque mi filosofía, tan cuidadosamente encubierta por ellos, esté siendo cada vez más conocida; pues les he dado la ocasión de que me calumnien diciendo que he apoyado y recomendado la pederastia.

Capítulo 45[1]

DE LA AFIRMACIÓN DE LA VOLUNTAD DE VIVIR

Si la voluntad de vivir se presentara simplemente como un impulso a la autoconservación, entonces sería una mera afirmación del fenómeno individual limitada al lapso de tiempo de su duración natural. Las fatigas y desvelos de una vida así no serían grandes, por lo que la existencia resultaría liviana y alegre. Pero, dado que la voluntad quiere la vida en sentido propio y para todo tiempo, se presenta a la vez como instinto sexual que tiene sus miras puestas en una serie interminable de generaciones. Ese instinto elimina aquella despreocupación, alegría e inocencia que acompañarían a un ser puramente individual, ya que introduce en la conciencia inquietud y melancolía, y en el curso de la vida, desgracias, desvelos y miserias. — Pero cuando, tal y como vemos en raras excepciones, se suprime voluntariamente, nos encontramos con el giro de la voluntad, con su inversión. Entonces la voluntad se suprime en el indivi-
652 duo, pero no más allá de él. | Tal cosa solo puede ocurrir a base de una dolorosa violencia que el individuo ejerce sobre sí mismo. Pero ocurre; y con ello la conciencia recupera aquella despreocupación y alegría de la existencia puramente individual, y además elevada a una alta potencia. — En cambio, a la satisfacción de aquel, el más violento de todos los impulsos y deseos, se vincula el origen de una nueva existencia, o sea, un nuevo comienzo de la vida con todas sus cargas, desvelos, necesidades y dolores, eso sí, en *otro* individuo: pero si ambos, tal como son distintos en el fenómeno, lo fueran también en sentido estricto y en sí mismos, ¿dónde quedaría la

1. Este capítulo se refiere al § 60 del primer volumen.

justicia eterna? — La vida se plantea como una tarea, como una obligación que hay que cumplir y así, por lo regular, como una perpetua lucha contra la necesidad. En consecuencia, cada cual intenta salir adelante como puede: despacha la vida como una servidumbre de la que es deudor. ¿Pero quién ha contraído esa deuda? El que lo engendró, en el disfrute de la voluptuosidad. Así, porque el uno ha gozado, el otro ha de vivir, sufrir y morir. Pero sabemos y recordamos ahora que la diversidad de lo semejante está condicionada por el espacio y el tiempo, a los que en ese sentido he denominado el *principium individuationis*. Si no fuera así, no se podría salvar la justicia eterna. Precisamente en el hecho de que el progenitor se reconoce a sí mismo en el hijo engendrado se basa el amor paterno, en virtud del cual el padre está dispuesto a hacer, sufrir y arriesgar más por su hijo que por sí mismo, reconociendo al mismo tiempo que esa es su deuda.

La vida de un hombre, con su infinita fatiga, necesidad y sufrimiento, puede verse como la explicación y paráfrasis del acto de la procreación, es decir, de la más decidida afirmación de la voluntad de vivir: en eso se incluye también que el hombre debe una muerte a la naturaleza y piensa con angustia en esa deuda. — ¿No prueba esto que nuestra existencia contiene una culpa?[2]. Sin embargo, seguimos existiendo contra el pago periódico del tributo de nacimientos y muertes, y experimentamos sucesivamente todos los sufrimientos y alegrías de la vida, de modo que ninguno se nos puede escapar: ese es precisamente el fruto de la afirmación de la voluntad de vivir. Así pues, el miedo a la muerte que nos hace
aferrarnos a la vida a pesar de todas sus penalidades | es en realidad 653
ilusorio: pero igual de ilusorio es el impulso que nos atrajo a la existencia. Esa misma atracción se puede contemplar objetivamente en las miradas de dos amantes que se cruzan llenas de deseo: son la más pura expresión de la voluntad de vivir en su afirmación. ¡Qué dulce y tierna es aquí! Busca la dicha, el placer tranquilo y la dulce alegría para ella, para los demás, para todos. Es el tema de Anacreonte[3]. Así se seduce y alienta ella misma a introducirse en la vida. Pero, una vez dentro, el tormento lleva consigo el crimen, y el

2. En este pasaje Schopenhauer juega con los términos alemanes *Schuld* (deuda, culpa) y sus derivados, con la idea de expresar que los dolores de la existencia y la muerte son el pago de una deuda contraída, o la satisfacción de una culpa: la afirmación de la voluntad de vivir expresada en el acto generativo de los padres. [*N. de la T.*]

3. Poeta lírico griego (580-495 a.C.), su obra canta los placeres del vino y del amor, y está presidida por el dios Eros. [*N. de la T.*]

crimen, el tormento: el horror y la devastación llenan el escenario. Es el tema de Esquilo.

El acto en el que la voluntad se afirma y nace el hombre es una acción de la que todos se avergüenzan en su interior; por eso la ocultan cuidadosamente y cuando son sorprendidos se horrorizan como si se les hubiera descubierto cometiendo un crimen. Es una acción que, al reflexionar fríamente, se piensa con repulsa y, en una situación de ánimo más elevada, hasta con asco. *Montaigne* ofrece algunas consideraciones en este sentido, en el capítulo 5 del tercer libro, bajo el título: *Ce que c'est que l'amour.* A esa acción siguen una turbación y un arrepentimiento que son mucho más perceptibles cuando se ha realizado por primera vez, y más intensos cuanto más noble es el carácter. Hasta *Plinio*, el pagano, dice: *Homini tantum primi coitus poenitentia: augurium scilicet vitae a poenitenda origine*[4] (*Hist. nat.* X, 83). Y, por otra parte, ¿Qué hacen y qué cantan en su *sabbath* los diablos y las brujas del *Fausto* de Goethe? Lujuria y obscenidades. ¿Qué enseña a las multitudes (en los excelentes *Paralipomena* al *Fausto*) el propio Satán? — Lujuria y obscenidades; nada más. Pero solo en virtud del continuo ejercicio de una acción de esa índole es como subsiste el género humano. — Si el optimismo tuviera razón, nuestra existencia sería un regalo que habría que agradecer a una Bondad superior y guiada por la sabiduría, por lo que en sí misma sería loable, encomiable y satisfactoria; pero entonces el acto que la perpetúa tendría que poseer otra fisonomía totalmente distinta. Por el contrario, esta existencia es
654 una especie de paso en falso o de error; es la | obra de una voluntad originariamente ciega cuyo desarrollo más feliz consiste en volver sobre sí misma y suprimirse; y así, el acto que perpetúa aquella existencia ha de tener precisamente la apariencia que tiene.

Con respecto a la primera verdad fundamental de mi teoría, merece la pena observar aquí que la mencionada vergüenza por el acto generativo se extiende también a los órganos que sirven a él, pese a ser innatos al igual que todos los demás. Esta es de nuevo una prueba contundente de que no solo las acciones, sino también el cuerpo del hombre, es el fenómeno, la objetivación de su *voluntad*, y ha de ser considerado como obra de la misma. Pues algo que existiera al margen de su voluntad no podría avergonzarle.

El acto de la procreación es al mundo lo que la clave al enigma. En efecto, el mundo es vasto en el espacio y antiguo en el tiempo, y

4. [«Solo el hombre experimenta remordimiento tras el primer coito: lo cual indica que tiene remordimientos por el origen de la vida», *Historia naturalis* X, 83.]

posee una inagotable variedad de formas. Pero todo eso es el simple fenómeno de la voluntad de vivir; y la concentración, el foco de esa voluntad, es el acto generativo. En ese acto se expresa con la mayor claridad la esencia interior del mundo. A este respecto, es incluso notable que se nombre explícitamente «la voluntad» en esta forma de hablar, altamente significativa: «Le requirió para que ella se le entregara»[5]. Así pues, al ser la expresión más clara de la voluntad, aquel acto constituye el núcleo, el compendio, la quintaesencia del mundo. De ahí que a través de él se nos ilumine su esencia y su actividad: es la clave del enigma. Por eso se lo ha considerado como el «árbol del conocimiento»: pues conforme a su familiaridad con él, se abren los ojos a la vida, como dice Byron:

The tree of knowledge has been pluck'd, — all's known[6].
D. Juan I, 128.

Ese acto tiene también esta cualidad: la de ser el gran ἄρρητον[7], el secreto público que nunca debe ser mencionado claramente, pero que siempre y en todas partes | se sobreentiende por sí mismo 655
como la cuestión principal y se halla presente en el pensamiento de todos, razón por la que su más leve insinuación se comprende enseguida. El papel central que desempeña en el mundo aquel acto y lo que de él depende, al suscitar por un lado intrigas amorosas y por otro presuponerlas, es totalmente adecuado a la importancia de ese *punctum saliens* del huevo del mundo. El lado divertido se encuentra en el perpetuo encubrimiento de esa cuestión principal.

¡Pero ved cómo el joven e inocente intelecto humano se horroriza de la enormidad del asunto cuando por primera vez conoce aquel gran misterio del mundo! La razón de ello es que, por el largo camino que la voluntad originariamente inconsciente tuvo que recorrer hasta llegar al intelecto, en particular al intelecto racional en el hombre, quedó tan extrañada de sí misma que ya no conoce su origen, aquel *poenitenda origo*[8], y se espanta de él desde el punto de vista de su conocimiento puro e inocente.

Dado que el instinto sexual y su satisfacción constituyen el foco de la voluntad, esto es, la concentración y la máxima expresión de la misma, es característico, y así se expresa con ingenuidad en el lenguaje simbólico de la naturaleza, que la voluntad individualiza-

5. [*Er verlangte von ihr, sie sollte ihm zu Willen seyn.*]
6. El árbol del conocimiento ha sido deshojado: — todo es conocido.
7. [Lo indecible, lo misterioso.]
8. [«El origen del que arrepentirse», cf. p. 653 (p. 624).]

da, esto es, el hombre y el animal, entren en el mundo por la puerta los órganos genitales.

La *afirmación de la voluntad de vivir*, que tiene su centro en el acto generativo, es inevitable en el animal. Pues la voluntad, que es la *natura naturans*, no alcanza la *reflexión* hasta llegar al hombre. Pero alcanzar la reflexión no significa solamente conocer para satisfacer las necesidades momentáneas de la voluntad individual y servirle en el apremio del presente; eso es lo que ocurre en el animal en la medida de su perfección y de sus necesidades, que van de la mano; antes bien, significa haber logrado una gran amplitud de conocimientos, gracias a un claro recuerdo del pasado, la anticipación aproximada del futuro y la múltiple perspectiva de la vida individual propia y ajena, y hasta de la existencia en general. En realidad, la vida de cualquier especie animal a lo largo de los milenios de su
656 existencia se asemeja en cierta medida a un único instante: pues | es una mera conciencia del *presente* sin la del pasado ni del futuro, ni tampoco de la muerte. En este sentido se la puede calificar como un instante permanente, un *nunc stans*. — Aquí apreciamos de paso con la mayor claridad que en general la forma de la vida, o la del fenómeno de la voluntad dotado de conciencia, es primera e inmediatamente el *presente*: el pasado y el futuro solo se añaden en el hombre y únicamente en el concepto, son conocidos *in abstracto* y explicados siempre mediante imágenes de la fantasía. — Así pues, después de que la voluntad de vivir, esto es, la esencia interior de la naturaleza, ha recorrido toda la serie animal en una incesante aspiración hacia una objetivación y un placer más perfectos —cosa que con frecuencia se produce en el mismo planeta a través de varias interrupciones de series animales que se suceden y vuelven a comenzar desde el principio—, llega por fin a la reflexión en el ser dotado de razón, en el hombre. Entonces las cosas comienzan a hacerse graves para ella, se le impone la pregunta de por qué y para qué existe todo eso y, sobre todo, si la fatiga y la miseria de su vida y su afán están compensadas por la ganancia. *Le jeu vaut-il bien la chandelle?*[9]. — Por consiguiente, aquí se halla el punto en el que, a la luz de un claro conocimiento, se decide la afirmación o la negación de la voluntad de vivir; si bien de esta última por lo regular solo podemos tener conciencia en un ropaje místico. — En consecuencia, no tenemos ninguna razón para suponer que en algún lugar pueda llegarse a una superior objetivación de la voluntad, puesto que aquí ha alcanzado ya su punto de involución.

9. [«¿Vale la pena?»]

| Capítulo 46[1] 657

DE LA NIHILIDAD Y EL SUFRIMIENTO DE LA VIDA

Despertada a la vida de la noche de la inconsciencia, la voluntad se encuentra en un mundo sin fin ni límites, como individuo entre innumerables individuos que se afanan, sufren, yerran; y como en un mal sueño, se precipita de nuevo a su antigua inconsciencia. — Mas hasta entonces sus deseos son ilimitados, sus exigencias, inagotables, y cada deseo satisfecho hace nacer otro nuevo. Ninguna satisfacción posible en el mundo podría bastar para acallar sus exigencias, poner un punto final a su deseo y llenar el abismo sin fondo de su corazón. Junto a esto, hay que tener en cuenta qué satisfacción de cualquier clase se le suele deparar al hombre: en la mayoría de los casos no es más que la mísera conservación de aquella existencia, conseguida a diario con incesante fatiga y perpetuo desvelo, en lucha con la necesidad, y además con la perspectiva de la muerte. — Todo en la vida anuncia que la felicidad terrena está destinada a desvanecerse o a ser reconocida como una ilusión. Las condiciones para ello se encuentran en el fondo de la esencia de las cosas. Por consiguiente, la vida de la mayoría de los hombres resulta tétrica y breve. Los comparativamente felices lo son casi siempre solo en apariencia; o bien son, igual que los longevos, raras excepciones cuya posibilidad tenía que seguir existiendo a modo de anzuelo. La vida se presenta como un engaño permanente, en lo pequeño como en lo grande. Si ha prometido algo, no lo cumple, a no ser para mostrarnos qué poco deseable era lo que deseábamos: y

1. Este capítulo se refiere a los §§ 56-59 del primer volumen. Véanse también los capítulos 11 y 12 del segundo volumen de los *Parerga y paralipomena*.

así, unas veces nos engaña la esperanza y otras, lo esperado. Si da, es para quitar. La magia de la lejanía nos presenta paraísos que, como las ilusiones ópticas, desaparecen cuando nos lanzamos hacia ellos. Por consiguiente, la felicidad se encuentra siempre en el futuro o también en el pasado; el presente es comparable a una oscura
658 nubecilla | que el viento empuja sobre la superficie soleada: delante y detrás de ella todo es luminoso, solamente ella lanza siempre una sombra. Por lo tanto, el presente es siempre insatisfactorio, el futuro, incierto y el pasado, irrecuperable. La vida, con sus contrariedades de cada hora, día, semana y año —contrariedades pequeñas, mayores y grandes—, con sus esperanzas decepcionadas y sus desgracias que desbaratan todo cálculo, lleva claramente el sello de algo que nos hace perder las ganas; de modo que es difícil comprender cómo hemos podido engañarnos y dejarnos convencer de que existe para ser disfrutada con agradecimiento, y el hombre, para ser feliz. Antes bien, aquel permanente engaño y desengaño, como también la constante condición de la vida, se presentan como algo previsto y calculado para despertar la convicción de que nada merece nuestro afán, actividad y esfuerzo, de que todos los bienes son nada, de que el mundo es en todos sus resultados una bancarrota y la vida, un negocio que no cubre los costes; calculado, en suma, para que la voluntad se aparte de ella.

La forma en que se manifiesta y se hace inteligible al intelecto del individuo esa *nihilidad* de todos los objetos de la voluntad es ante todo *el tiempo*. Es la forma mediante la cual aquella nihilidad de las cosas se manifiesta como fugacidad de las mismas; pues en virtud de él, todos nuestros placeres y alegrías se convierten en nada entre nuestras manos; y entonces nos preguntamos asombrados dónde se han quedado. Aquella misma nihilidad es, por ello, el único elemento *objetivo* del tiempo, es decir, lo que se corresponde con él en el ser en sí de las cosas o aquello de lo que es expresión. Por eso el tiempo es la necesaria forma *a priori* de todas nuestras intuiciones: en él se tiene que presentar todo, incluidos nosotros mismos. En consecuencia, nuestra vida se asemeja ante todo a una cantidad que hemos recibido en calderilla y de la que hemos de entregar recibo: la calderilla son los días; el recibo es la muerte. Pues al final el tiempo anuncia la sentencia de la naturaleza sobre el valor de todos los fenómenos que en ella se manifiestan, destruyéndolos:

Y es justo: pues todo lo que nace,
Merece perecer.
Por eso mejor sería que no hubiera nacido[2].

| Así, la vejez y la muerte a las que toda vida conduce necesaria- 659
mente son la sentencia condenatoria de la voluntad de vivir, salida de las manos de la propia naturaleza; en ella se declara que esa voluntad es un ansia que tiene que destruirse a sí misma. «Lo que tú has querido —dice— acaba así: quiere algo mejor.» Así pues, la enseñanza que en conjunto le da a cada uno la vida consiste en que los objetos de sus deseos engañan continuamente, flaquean y caen, además producen más tormento que alegría, hasta que al final se derrumba incluso el suelo en que todos ellos se asentaban, ya que su vida misma se destruye; y entonces recibe la última confirmación de que todo su afán y su querer eran una demencia, un error:

Then old age and experience, hand in hand,
Lead him to death, and make him understand,
After a search so painful and so long,
That all his life he has been in the wrong[3].

Pero quisiera entrar aún en lo específico del asunto; pues en estas opiniones es donde he experimentado una mayor contradicción. En primer lugar, tengo que confirmar en lo que sigue la demostración que ofrecí en el texto acerca de la negatividad de toda satisfacción, es decir, de todo placer y felicidad, en contraste con el carácter positivo del dolor.

Sentimos el dolor pero no la ausencia de dolor; la inquietud pero no la tranquilidad; el miedo pero no la seguridad. Sentimos el deseo, como cuando tenemos hambre y sed; pero en cuanto lo hemos satisfecho ocurre con él como con el bocado que hemos degustado: que en el momento en que ha sido deglutido, deja de existir para nuestra sensación. Echamos de menos con dolor los placeres y las alegrías tan pronto como nos faltan: pero los dolores no los echamos de menos inmediatamente, ni siquiera tras una larga ausencia, sino que a lo sumo pensamos a propósito en ellos mediante la re-

2. [Goethe, *Fausto* I, «Gabinete», 1339.]
3. La vejez y la experiencia, paso a paso,
Le conducen a la muerte y le hacen comprender,
Tras una búsqueda tan penosa y larga,
Que toda su vida ha estado en el error.
[Conclusión de *Una sátira contra la humanidad*, versos atribuidos primero a Buckingham y después a Rochester.]

flexión. Pues solo el dolor y la carencia pueden ser positivamente
660 sentidos y | se anuncian por sí mismos: el bienestar, en cambio, es puramente negativo. Por eso, no somos conscientes de los tres grandes bienes de la vida: salud, juventud y libertad, en cuanto tales, mientras estamos en posesión de ellos, sino únicamente después de haberlos perdido; pues también ellos son negaciones. No notamos que hubo días felices en nuestra vida hasta que han llegado los días desgraciados. — En la medida en que aumentan los placeres, disminuye la sensibilidad a ellos: lo habitual no se siente ya como un placer. Y precisamente por eso aumenta la sensibilidad al sufrimiento: pues la desaparición de lo habitual se siente con dolor. Así, con la posesión crece la medida de lo que es necesario, y con esta, la capacidad de sentir dolor. — Las horas pasan más deprisa cuanto más agradables son, y más despacio cuanto más penosamente han transcurrido: porque lo positivo no es el placer sino el dolor, y es la presencia de este la que se siente. Igualmente, somos conscientes del tiempo cuando nos aburrimos y no cuando estamos entretenidos. Ambas cosas demuestran que nuestra existencia es más feliz cuando menos la percibimos: de donde se sigue que mejor sería no tenerla. — La alegría grande e intensa solo se puede pensar como consecuencia de una gran necesidad previa: pues a un estado de satisfacción duradera no se le puede añadir nada más que algo de entretenimiento o una satisfacción de la vanidad. De ahí que todos los poetas se hayan visto obligados a poner a sus héroes en situaciones angustiosas y desgraciadas, a fin de poderlos liberar de ellas: por eso el drama y la epopeya describen siempre hombres que luchan, sufren y están atormentados, y toda novela es una pantalla en la que se contemplan los espasmos y convulsiones del angustiado corazón humano. Esa necesidad estética la expuso ingenuamente *Walter Scott* en la conclusión a su novela *Old mortality*. *Voltaire*, tan favorecido por la naturaleza y la fortuna, dice también en total acuerdo con esa verdad que he demostrado: *le bonheur n'est qu'un rève, et la doleur est réelle;* y añade: *il y a quatre-vingts ans que je l'éprouve. Je n'y sais autre chose que me résigner, et me dire que les mouches sont nées pour être mangées par les araignées, et les hommes pour être dévorés par les chagrins*[4].

661 | Antes de afirmar con toda seguridad que la vida es un bien deseable o que hay que agradecer, compárese por una vez la suma de las posibles alegrías que un hombre puede disfrutar en su vida con la suma de los posibles dolores que en ella le pueden afectar. Creo que el balance no será difícil de hacer. Pero en el fondo es superfluo discutir si hay más bienes o males en el mundo: porque ya la mera existencia del mal decide el asunto; pues este no puede ser saldado ni compensado por un bien que esté junto o detrás de él:

Mille piacer' non vagliono un tormento[5].
Petr.

El que miles hubieran vivido dichosos y tranquilos no anularía nunca la angustia y el mortal tormento de uno solo: ni tampoco mi bienestar actual deja sin efecto mi anterior sufrimiento. Por eso, aunque en el mundo hubiera cien veces menos males de los que hay, su mera existencia bastaría para fundamentar una verdad que se puede expresar de formas distintas, pero siempre de manera algo indirecta: que no podemos alegrarnos sino, más bien entristecernos de la existencia del mundo; que sería preferible su inexistencia a su existencia, etc. Especialmente bella es la expresión que formula *Byron* del asunto:

Our life is a false nature, — *'tis not in*
The harmony of things, this hard decree,
This uneradicable taint of sin,
This boundless Upas, this all-blasting tree
Whose root is earth, whose leaves and branches be
The skies, which rain their plagues on men like dew —
Disease, death, bondage — all the woes we see —
And worse, the woes we see not — which throb through
The immedicable soul, with heart-aches ever new[6].

| Si el mundo y la vida fueran un fin en sí mismos y no 662
necesitaran ninguna justificación teórica ni compensación o corrección práctica; si existieran, según lo plantean *Spinoza* y los spinozia-

4. [«La felicidad no es más que un sueño y el dolor es real.» «Hace ochenta años que lo experimento. No sé más que resignarme y decirme que las moscas han nacido para ser comidas por las arañas, y los hombres para ser devorados por las penas», *Lettre à M. Le Marquis de Florian*, 16 de marzo de 1774.]

5. Mil placeres no valen *un* tormento. [Petrarca, *Soneto* 195.]

6. *Nuestra vida es de falsa naturaleza* — que no está / En la armonía de las cosas, este duro decreto, / Esa inextirpable corrupción del pecado,/ Ese ilimitado Upas, ese árbol que lo envenena todo / Cuya raíz es la tierra, cuyas hojas y ramas son / Los cielos que hacen llover sus plagas sobre los hombres como el rocío / Enfermedad, muerte, servidumbre — todas las angustias que vemos — / Y peor aún las que no vemos — que traspasan / El alma sin cura con dolores siempre nuevos. [*Childe Harold* IV, 126.]

nos actuales, como la manifestación única de un dios que *animi causa*[7] o para reflejarse a sí mismo emprendió esta evolución, por lo que su existencia no necesitaría justificarse con razones ni redimirse con consecuencias, entonces sería necesario, no que los sufrimientos y penalidades de la vida se compensaran totalmente con sus placeres y bienestar — porque esto, como se ha dicho, es imposible, dado que mi dolor presente no puede suprimirse con las alegrías futuras, pues estas llenan su tiempo como aquel el suyo; antes bien, no tendría que haber sufrimiento alguno ni tendría que existir la muerte, o al menos no suponer nada espantoso para nosotros. Solo entonces sería la vida su propia recompensa.

Pero porque nuestro estado es más bien algo que mejor sería que no existiera, todo lo que nos rodea lleva esa huella, igual que en el infierno todo huele a azufre; pues todo es siempre incompleto y engañoso, todo lo agradable está mezclado con lo desagradable, todo placer lo es solo a medias, toda satisfacción se perturba a sí misma, toda facilidad lleva consigo nuevas dificultades, los recursos para la necesidad de cada día y cada hora nos dejan en la estacada o no cumplen su servicio, el suelo que pisamos se hunde bajo nuestros pies, las desgracias grandes y pequeñas son el elemento de nuestras vidas; en una palabra, nos parecemos a *Fineo*, a quien las Arpías ensuciaban los manjares para que no pudiera disfrutarlos. Todo lo que agarramos se nos resiste, porque tiene su propia voluntad, que ha de ser superada. Dos medios se han ensayado contra eso: primero, la εὐλάβεια, es decir, la prudencia, el cuidado, la astucia:
663 | nunca termina de aprender ni es suficiente, y se convierte en vileza. El segundo es la indiferencia estoica, que pretende desarmar las desgracias resignándose a todas y despreciándolas: en lo práctico se convierte en la renuncia cínica, que prefiere rechazar de una vez por todas sus remedios y alivios: nos convierte en perros, como a Diógenes en el tonel. La verdad es: hemos de ser miserables y lo somos. Por eso la fuente principal del mal más severo que afecta a los hombres es el hombre mismo: *homo homini lupus*[8]. Quien se da buena cuenta de esto ve el mundo como un infierno que supera el de Dante y en el que cada uno ha de ser el diablo para los otros; aunque algunos son más aptos que los otros, sobre todo algunos archidemonios que se presentan en forma de conquistadores, enfrentan a cientos de miles de hombres entre sí y les gritan: «¡Sufrir y morir es vuestro destino: ahora disparaos unos a otros con fusiles y

7. [Por placer.]
8. Véase p. 382 [p. 379], nota 9. [*N. de la T.*]

cañones!»; y ellos lo hacen.— En general, la conducta de los hombres entre sí manifiesta injusticia, una máxima iniquidad, dureza y hasta crueldad: la conducta opuesta aparece solo como excepción. En esto se basa la necesidad del Estado y la legislación, y no en nuestras pamplinas. Pero en todos los casos que no están contemplados por la ley se muestra inmediatamente la falta de consideración del hombre con su semejante, nacida de su ilimitado egoísmo y a veces también de la maldad. Cómo se conduce el hombre con el hombre lo muestra, por ejemplo, la esclavitud, cuyo fin último es el azúcar y el café: pero no hace falta llegar tan lejos: entrar a los cinco años en el telar o en otra fábrica, para sentarse allí diez, luego doce y luego catorce horas diarias haciendo el mismo trabajo mecánico, significa comprar demasiado caro el placer de respirar. Pero este es el destino de millones de hombres, y muchos otros millones corren una suerte análoga.

Entretanto, a los demás nos pueden hacer totalmente infelices unos acontecimientos insignificantes; totalmente felices, nada en el mundo. — Por mucho que se diga, el instante más feliz del hombre feliz es el momento de dormirse, y el más desgraciado del desgraciado, el momento de despertar. — Una | prueba indirecta pero 664
segura de que los hombres se sienten desgraciados, luego lo son, la ofrece, para mayor abundancia, la enconada envidia que habita en todos y que se suscita en todas las relaciones, incapaz de contener su veneno, con ocasión de cualquier ventaja ajena. Porque se sienten infelices, los hombres no pueden soportar la visión de un individuo supuestamente feliz: el que se siente momentáneamente feliz quiere enseguida hacer felices a todos a su alrededor y dice:

Que tout le monde ici soit hereux de ma joie[9].

Si la vida en sí misma fuera un bien apreciable y claramente preferible al no ser, su puerta de salida no tendría que estar guardada por vigilantes tan terribles como la muerte y sus horrores. ¿Pero quién permanecería en la vida tal como es, si la muerte fuera menos terrible? ¿Y quién podría siquiera soportar el pensamiento de la muerte si la vida fuera una alegría? Pero aquella sigue teniendo lo bueno de ser el fin de la vida; nos consolamos del sufrimiento de la vida con la muerte, y de la muerte con el

9. [«Que todo el mundo se alegre con mi felicidad», Helvecio, *De l'Esprit*, disc. III, cap. XII, nota.]

sufrimiento de la vida. La verdad es que ambas cosas están unidas inseparablemente, ya que constituyen un error del que es tan difícil como deseable liberarse.

Si el mundo no fuera algo que desde el punto de vista *práctico* no debería existir, tampoco sería un problema desde el punto de vista *teórico*: antes bien, su existencia no necesitaría explicación, ya que se entendería por sí misma, hasta tal punto que en ninguna mente podría nacer un asombro ni una pregunta sobre él; o bien su finalidad se pondría de manifiesto de forma inequívoca. Pero en lugar de eso, es incluso un problema irresoluble; pues hasta la filosofía más completa contendrá siempre un elemento inexplicado, igual que un precipitado indisoluble o el resto que deja siempre la relación irracional entre dos cantidades. Por eso, cuando uno se atreve a lanzar la pregunta de por qué no la nada en lugar del mundo, entonces el mundo no puede justificarse a sí mismo, no es capaz de encontrar en sí mismo ninguna razón, ninguna causa final de su existencia, ni de demostrar que existe por sí mismo, es decir, para
665 su propio provecho. — Esto | se explica, según mi teoría, porque el principio de su existencia carece expresamente de razón, es una ciega voluntad de vivir que, *en cuanto cosa en sí*, no puede estar sometida al principio de razón, que es la mera forma de los fenómenos y lo único que puede justificar un porqué. Y esto concuerda además con la índole del mundo: pues solo una voluntad ciega podría ponerse en esta situación en la que nos vemos. Una voluntad que viera habría calculado enseguida que el negocio no cubre los costes, ya que ese afán y lucha tan violentos, con el empeño de todas las fuerzas, bajo un desvelo, angustia y necesidad perpetuos y, por añadidura, la inevitable destrucción de aquella vida individual, no encuentra ninguna compensación en aquella efímera existencia así conseguida y que se convierte en nada entre nuestras manos. Por eso la explicación del mundo a partir de un νοῦς como el de Anaxágoras, es decir, desde una voluntad guiada por el *conocimiento*, requiere forzosamente la excusa del optimismo, que se erige y se defiende frente al estridente testimonio de todo un mundo plagado de miserias y pesares. Pues la vida se hace pasar por un regalo, cuando está a la vista que cualquiera que hubiera podido ver y examinar el regalo por adelantado se habría guardado de él; así, también *Lessing* se asombró de la inteligencia de su hijo que, no queriendo venir al mundo, tuvo que ser traído a él con fórceps y, apenas estuvo en él, se apresuró a dejarlo. Contra esto puede decirse también que la vida ha de ser una lección de principio a fin; pero entonces cualquiera podría replicar: «Precisamente por eso quería yo que

me hubieran dejado en la tranquilidad de mi modesta nada, donde no habría necesitado ni lecciones ni ninguna otra cosa». Y si se añadiera que alguna vez ha de dar cuenta de cada hora de su vida, más bien estaría justificado a pedir antes cuentas de por qué se le ha alejado de aquella tranquilidad para colocarlo en una situación tan adversa, tenebrosa, angustiosa y lamentable. — Ahí conducen, pues, las falsas concepciones. Pues la existencia humana, lejos de tener el carácter de un *regalo*, tiene el de una | *deuda* contraída. Su requeri- 666
miento de pago aparece en la forma de las apremiantes necesidades, los torturadores deseos y la infinita miseria que plantea aquella existencia. Para saldar esa deuda se emplea, por lo regular, la vida entera: pero con ello solamente se han saldado los intereses. El pago del capital se produce con la muerte. — ¿Y cuándo se contrajo esa deuda? — En la procreación.

Si, en consecuencia, consideramos al hombre como un ser cuya existencia es un castigo y una penitencia, lo veremos a una correcta luz. El mito del pecado original (aunque probablemente haya sido tomado, como todo el judaísmo, del Zend-Avesta: *Bun-Dehesch*, 15) es lo único del Antiguo Testamento a lo que puedo atribuir una verdad metafísica, si bien solo alegórica; de hecho, es lo único que me reconcilia con el Antiguo Testamento. A ninguna otra cosa se asemeja tanto nuestra existencia como al resultado de una falta y de un placer punible. El cristianismo neotestamentario, cuyo espíritu ético es el mismo que el del brahmanismo y el budismo, y por eso es ajeno al optimismo del Antiguo Testamento, se ha vinculado también con gran sabiduría a ese mito: pues sin él, el judaísmo no habría encontrado ningún punto de apoyo. — Si queremos medir el grado de culpa del que adolece nuestra existencia, echemos un vistazo al sufrimiento inherente a ella. Todo gran dolor, sea corporal o espiritual, expresa lo que merecemos: pues no nos podría sobrevenir si no fuéramos merecedores de él. Que también el cristianismo ve nuestra existencia desde esa perspectiva lo prueba un pasaje de Lutero en su comentario *Sobre la Epístola a los Gálatas*, capítulo 3, que solo tengo disponible en latín: *Sumus autem nos omnes corporibus et rebus subjecti Diabolo, et hospites sumus in mundo, cujus ipse princeps et Deus est. Ideo panis, quem edimus, potus, quem bibimus, vestes, quibus utimur, imo aër et totum quo vivimus in carne, sub ipsius imperio est*[10]. — Se ha clamado en contra de la melancolía y el

10. [Pero todos estamos en nuestros cuerpos y relaciones supeditados al diablo, y somos huéspedes en un mundo del que él es príncipe y dios. El pan que

desconsuelo de mi filosofía: pero se debe solamente a que, en lugar de fabular un futuro infierno como compensación por los pecados, he demostrado que allá donde se halla la culpa, en el mundo, tiene que haber también algo infernal: mas quien pretenda negar esto, puede experimentarlo fácilmente.

667 | Y a este mundo, esta palestra de seres atormentados y angustiados que solo subsisten a base de devorarse unos a otros, donde cada animal carnicero es la tumba viviente de miles de otros animales y su autoconservación una cadena de martirios, donde con el conocimiento crece la capacidad de sentir dolor, alcanzando este su mayor grado en el hombre, y tanto más cuanto más inteligente es: a este mundo, digo, se le ha pretendido adaptar el sistema del *optimismo* y se ha querido demostrar que es el mejor de entre los posibles. El absurdo es patente. — Entretanto, el optimista me dice que abra los ojos y contemple qué bello es el mundo con sus rayos de sol, sus montes, sus valles, sus ríos, platas, animales, etc. — ¿Pero es entonces el mundo una linterna mágica? Esas cosas son, desde luego, bellas de *ver*, pero *ser* ellas es algo totalmente distinto. — Luego viene un teólogo y elogia la sabia disposición que cuida de que los planetas no se den de cabeza unos con otros, que la tierra y el mar no se mezclen formando una masa sino que se mantengan lindamente separados, que las cosas no se queden permanentemente tiesas de frío ni se asen de calor, que gracias a la oblicuidad de la eclíptica no haya una primavera eterna en la que nada podría madurar, etc. Pero esto y otras cosas semejantes son meras *conditiones sine quibus non*. En efecto, si ha de existir un mundo, si sus planetas han de durar por lo menos el tiempo que necesita para llegar a ellos la luz de una estrella fija lejana y no han de salir de él nada más nacer, como el hijo de Lessing, entonces no podría haber sido construido tan torpemente como para que ya su andamiaje fundamental amenazara con derribarse. Pero si se avanza hasta los *resultados* de esa elogiada obra, si se considera a los *actores* que actúan sobre ese escenario tan duradero, si se ve cómo la sensibilidad al dolor aparece y se eleva según aquellos se desarrollan hasta alcanzar la inteligencia, y cómo luego, a ese mismo paso, aparecen el ansia y el sufrimiento con intensidad cada vez mayor, y ascienden hasta que la vida humana solo ofrece que materia de tragedias y comedias, — entonces quien no sea un hipócrita difícilmente estará
668 dispuesto a entonar aleluyas. | El verdadero aunque oculto origen

comemos, la bebida que bebemos, la ropa que usamos, hasta el aire y todo por lo que vivimos en la carne, está bajo su imperio.]

de estos últimos lo descubre sin contemplaciones, pero con una abrumadora verdad, *David Hume*, en su *Natural history of religion*, secciones 6, 7, 8 y 13. También en los libros 10 y 11 de sus *Dialogues on natural religion*, pone al descubierto con argumentos muy sólidos, pero totalmente distintos de los míos, la lamentable condición del mundo y lo insostenible de todo optimismo, con lo cual lo ataca en su origen. Ambas obras de Hume son tan merecedoras de ser leídas como desconocidas hoy en día en Alemania donde, sin embargo, con gran patriotismo la gente encuentra un increíble placer en las nauseabundas monsergas de las afectadas cabezas vulgares del país, aclamándolas como grandes hombres. *Hamann* tradujo aquellos *Dialogues*, *Kant* supervisó la traducción y todavía en los últimos años de su vida quiso animar al hijo de Hamann a editarlos, ya que la edición de Platner no le satisfacía. (Véase la *Biografía de Kant* de F. W. Schubert, p. 81 y 165.) — De cada página de *David Hume* se puede aprender más que de todas las obras filosóficas de Hegel, Herbart y Schleiermacher juntas.

Sin embargo, el fundador del *optimismo* sistemático es *Leibniz*, cuyos méritos en filosofía no me propongo negar, si bien nunca he conseguido entender plenamente la monadología, la armonía prestablecida y la *identitas indiscernibilium*. Pero sus *Nouveaux essais sur l'entendement* son un extracto de la justamente famosa obra de *Locke*, unida a una crítica detallada pero muy floja, y desarrollada con la intención de enmendar a Locke; mas con él tuvo tan poca fortuna como con *Newton* cuando redactó su *Tentamen de motuum coelestium causis* contra el sistema de la gravitación. La *Crítica de la razón pura* kantiana está especialmente dirigida contra esa filosofía de Leibniz-Wolff y mantiene con ella una relación polémica e incluso de rechazo; e igualmente supone una continuación y elaboración ulterior de la filosofía de *Locke* y *Hume*. El que hoy en día los profesores de filosofía se empeñen en rehabilitar a *Leibniz* con sus pamplinas y hasta glorificarlo, y por otro lado en menospreciar todo lo posible a *Kant* y dejarlo de lado, tiene su buena razón | en el *primum vivere*: en efecto, la *Crítica de la razón* 669
pura no admite que se haga pasar la mitología judía por filosofía, ni tampoco que se hable sin cumplidos del «alma» como una realidad dada, como una persona bien conocida y acreditada, sin dar cuenta de cómo se ha llegado a ese concepto y qué legitimidad se tiene para utilizarlo científicamente. ¡Pero *primum vivere, deinde philosophari*[11], abajo Kant, viva nuestro *Leibniz*!—Así, volviendo a este, no

11. [Primero vivir, luego filosofar.]

puede conceder a la *Teodicea*, en su calidad de desarrollo amplio y metódico del optimismo, más mérito que este: el haber dado después ocasión al inmortal *Candide* de *Voltaire*; con ello, la débil excusa tan repetida por Leibniz de que a veces el mal genera el bien, ha recibido aquí una confirmación inesperada para él. Ya con el nombre de su héroe, Voltaire indicaba que solo hace falta sinceridad para reconocer lo contrario del optimismo. Realmente, en este escenario de pecado, sufrimiento y muerte, el optimismo constituye una figura tan extraña que habría que considerarlo como una ironía si no tuviera una explicación suficiente de su origen en las fuentes ocultas que, como se ha mencionado, *Hume* descubrió con tanto regocijo (a saber, la hipócrita adulación y la ofensiva confianza en su éxito).

Pero incluso a los flagrantes sofismas de *Leibniz*, según los cuales este es el mejor de los mundos posibles, se le puede oponer seria y honradamente la demostración de que es el *peor* de los posibles. Pues «posible» significa, no acaso algo sobre lo que podríamos fantasear, sino lo que puede realmente existir y mantenerse. Y este mundo está construido como tendría que estarlo para poder mantenerse a duras penas: si fuera un poco peor, no podría ni siquiera seguir existiendo. Luego un mundo peor, al no poder mantenerse, no es posible, así que este es el peor de los posibles. Pues el mundo encontraría pronto su fin, no solo si los planetas chocaran entre sí, sino también en el caso de que alguna de las perturbaciones de sus órbitas siguiera aumentando en lugar de ir
670 equilibrándose con otra: | los astrónomos saben cuán fortuitas son las circunstancias de que eso depende, en su mayor parte, de las relaciones irracionales entre los tiempos de la órbitas; y han calculado con mucho esfuerzo que la cosa va bien, por lo que el mundo puede mantenerse y seguir así. Aunque la opinión de *Newton* era la contraria, queremos esperar que aquellos no hayan calculado mal y que el *perpetuum mobile* mecánico que actúa en este sistema planetario no termine por detenerse como los demás. Además, bajo la dura corteza del planeta moran violentas fuerzas naturales que habrían de destruirla junto con todos los seres vivos que hay en ella, tan pronto como una casualidad les permitiera actuar; en nuestro planeta esto ha ocurrido ya tres veces y probablemente vuelva a pasar. Un terremoto como el de Lisboa o el de Haití, una destrucción como la de Pompeya, son solo pequeñas y traviesas indirectas sobre esa posibilidad. — Una pequeña alteración de la atmósfera, que la química no puede detectar, causa el cólera, la fiebre amarilla, la peste negra, etc., que se llevan por delante a millones de hom-

bres; una algo mayor extinguiría toda la vida. Una gran subida de temperatura secaría todos los ríos y fuentes. Los animales están dotados de los órganos y fuerzas justos para producir con el máximo esfuerzo su medio de vida y la alimentación de la prole; por eso un animal que pierde un miembro o el completo uso del mismo ha de perecer en la mayoría de los casos. Incluso dentro del género humano, por mucho entendimiento y razón, y por muy potentes instrumentos con los que cuente, las nueve décimas partes viven en constante lucha con la necesidad, siempre al borde de la muerte, balanceándose con penalidad y esfuerzo por encima de ella. Al igual que ocurre con la permanencia del conjunto, también las condiciones para la subsistencia del individuo son las justas y nada más: por eso la vida individual transcurre en una incesante lucha por la existencia y a cada paso le amenaza la muerte. Precisamente porque esa amenaza se cumple con tanta frecuencia, es por lo que fue necesario ese increíble exceso de gérmenes, a fin de evitar que la muerte de los individuos lleve consigo la de la especie, que es lo único que | le interesa seriamente a la naturaleza. — Por consi- 671
guiente, el mundo es todo lo malo que puede ser, si es que en general ha de seguir existiendo. Los fósiles de las especies animales de otro tipo que una vez poblaron la Tierra nos ofrecen, como prueba de nuestro cálculo, los documentos de unos mundos cuya subsistencia dejó de ser posible, y que, por lo tanto, eran todavía peores que el peor de los posibles.

En el fondo, el optimismo es el injustificado autoelogio del verdadero autor del mundo, la voluntad de vivir, que se refleja complacida en su obra: en consecuencia, no solo es una teoría falsa sino también funesta. Pues nos presenta la vida como un estado deseable y pone como fin de la misma la felicidad. Partiendo de ahí, cada cual cree estar plenamente justificado para exigir la felicidad y el placer: si no se le dan, como suele ser el caso, cree que se le hace injusticia y se le malogra el fin de su existencia; pero es mucho más acertado considerar que el fin de nuestra vida es el trabajo, la privación, la miseria y el sufrimiento, coronados por la muerte (tal y como hacen el brahmanismo y el budismo, y también el auténtico cristianismo); porque eso es lo que conduce a la negación de la voluntad de vivir. En el Nuevo Testamento el mundo se presenta como un valle de lágrimas y la vida como un proceso de purificación; y el símbolo del cristianismo es un instrumento de martirio. Por eso, cuando *Leibniz, Shaftesbury, Bolingbroke* y *Pope* irrumpieron con el *optimismo*, el escándalo generalizado que se provocó se debía ante todo a que el optimismo era incompatible con el cristia-

nismo; así lo dice y explica *Voltaire* en el prólogo a su excelente poema *Le désastre de Lisbonne*, que está expresamente dirigido contra el optimismo. Este gran hombre, al que yo elogio con gran placer en contra de las injurias de los vendidos emborronadores de tinta alemanes, se halla claramente por encima de *Rousseau* en virtud de las tres conclusiones a las que llegó y que dan fe de la profundidad de su pensamiento: 1) La preponderante magnitud del mal y la miseria de la existencia, por la que se sintió profundamente penetrado. 2) El carácter estrictamente necesario de los actos de
672 voluntad. 3) La verdad del principio de *Locke*, | según el cual la sustancia pensante es posiblemente material; sin embargo, *Rousseau* combatió esas tesis a base de declamaciones en su *Profession de foi du vicaire Savoyard*, una superficial filosofía de pastores protestantes; también con ese mismo espíritu polemizó a favor del optimismo contra el bello poema de *Voltaire* que acabo de mencionar, en una larga carta dirigida a aquel el 18 de agosto de 1756, en la que se sirve de un razonamiento torpe, insulso y falso desde el punto de vista lógico. Incluso el rasgo fundamental y el πρῶτον ψεῦδος[12] de toda la filosofía de *Rousseau* es este: que ha sustituido el pecado original y la originaria corrupción del género humano por una bondad original y una ilimitada perfectibilidad del mismo, que solo se descaminarían debido a la civilización y sus consecuencias, y que fundamentan su optimismo y su humanismo.

Así como *Voltaire* desarrolló en el *Candide* su guerra contra el optimismo en su estilo irónico, también lo ha hecho *Byron* en el suyo, serio y trágico, dentro de su inmortal obra maestra *Caín*, cosa que le hizo digno de las invectivas del oscurantista Friedrich Schlegel. — Si para concluir quisiera reforzar mi opinión reproduciendo las declaraciones de grandes espíritus de todos los tiempos en este sentido opuesto al optimismo, las citas no tendrían fin; pues casi cada uno de ellos ha expresado con crudas palabras su conocimiento de la miseria de este mundo. Así que no solo como confirmación, sino también como conclusión de este capítulo, pueden ser oportunas algunas sentencias de ese tipo al final del mismo.

Ante todo mencionaré que los griegos, por muy alejados que estuvieran de la visión del mundo cristiana y de la Alta Asia, y por muy claramente que se mantuvieran en el punto de vista de la afirmación de la voluntad, se hallaron profundamente impresionados por la miseria de la existencia. Eso lo demuestra ya la invención de la tragedia, que es obra de ellos. Otra prueba nos la ofrece la

12. Véase p. 222 [p. 237], nota 3. [N. *de la T.*]

costumbre de los tracios, descrita frecuentemente y en especial por *Heródoto* ([*Historiae*] V, 4), de dar la bienvenida al recién nacido con lamentaciones y enumerarle los males a los que se iba a enfren-
tar; | en cambio, festejaban a los muertos con alegría y bromas por 673
haberse librado de tantos y tan grandes sufrimientos; en unos bellos versos de Plutarco (*De audiend. poët., in fine*) que se han conservado, se expresa así:

> Τὸν φύντα θρηνεῖν, εἰς ὅσ' ἔρχεται κακά·
> Τὸν δ' αὖ θανόντα καὶ πόνων πεπαυμένον
> Χαίροντας εὐφημοῦντας ἐκπέμπειν δόμων[13].
> (*Lugere genitum, tanta qui intrarit mala:*
> *At morte si quis finiisset miserias,*
> *Hunc laude amicos atque laetitia exsequi.*)

No se ha de atribuir a una afinidad histórica, sino a la identidad moral del tema, el hecho de que los mejicanos dieran la bienvenida al recién nacido con estas palabras: «Hijo, has nacido para sufrir: así que sufre, aguanta y calla». Y, con el mismo sentimiento, *Swift* (según cuenta Walter Scott en la historia de su vida) adoptó pronto la costumbre de no celebrar su cumpleaños como un día de alegría sino de aflicción, y leer en esa fecha un pasaje de la Biblia en el que Job lamenta y maldice el día en que en casa de su padre se dijo: ha nacido un hijo[14].

Es conocido y demasiado largo de reproducir el pasaje de la *Apología de Sócrates* en el que *Platón* pone en boca de este, el más sabio de los mortales, que la muerte, aun cuando nos despojara para siempre de la conciencia, sería una admirable ganancia, ya que un sueño profundo y sin ensueños es preferible incluso a la vida más feliz.

Una sentencia de *Heráclito* decía:

> Τῷ οὖν βίῳ ὄνομα μὲν βίος, ἔργον δὲ θάνατος[15].
> (*Vitae nomen quidem est vita, opus autem mors.*
> *Etymologicum magnum, voce* βίος;
> También *Eustath. Ad Iliad.* I, p. 31.)

13. [«Lamentarse por los recién nacidos porque llegan a tantos males. / Despedir a los muertos con alegría y bendiciones / Porque han descansado de sus fatigas», *De audiendis poetis*, 14, 36f.]

14. [*Life of Swift by W. Scott*. Citado según *Letters and journals of Lord Byron*, parte II, p. 627.]

15. [«La vida tiene por nombre vida, pero su obra es la muerte». Según Hübscher y Deussen, en el original no figura τῷ βίῳ sino τοῦ βιοῦ, de βιός, «arco» (cf. Eustathios, *Commentarii ad Iliadem* I, p. 31) o incluso τῷ τόξῳ, «arco» (cf. *Etymologicum magnum* sub voce βίος).]

Es famoso el bello verso de *Teognis*:

Ἀρχὴν μὲν μὴ φῦναι ἐπιχθονίοισιν ἄριστον,
Μηδ' ἐσιδεῖν αὐγας ὀξέος ἠελίου.
Φύντα δ' ὅπως ὤκιστα πύλας Ἀΐδαο περῆσαι,
Καὶ κεῖσθαι πολλὴν γῆν ἐπαμησάμενον[16].
674 | *(Optima sors homini natum non esse, nec unquam*
Adspexisse diem, flammiferumque jubar.
Altera jam genitum demitti protinus Orco,
Et pressum multa mergere corpus humo.)

Sófocles, en *Edipo en Colono*, lo resume del siguiente modo:

Μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νι-
κᾷ λόγον· τὸ δ' ἐπεὶ φανῇ,
βῆναι κεῖθεν, ὅθεν περ ἥ-
κει πολὺ δεύτερον, ὡς τάχιστα[17].
(Natum non esse sortes vincit alias omnes: proxima autem est, ubi quis in lucem editus fuerit, eodem redire, unde venit, quam ocissime.)

Eurípides dice:

Πᾶς δ' ὀδυνηρὸς βίος ἀνθρώπων,
Κοὐκ ἔστι πόνων ἀνάπαυσις[18].
(Omnis hominum vita est plena dolore,
Nec datur laborum remissio.
Hippol., 189)

Y ya *Homero* dijo:

Οὐ μὲν γάρ τί πού ἐστιν ὀϊζυρώτερον ἀνδρὸς
Πάντων, ὅσσα τε γαῖαν ἔπι πνείει τε καὶ ἕρπει[19].
(Non enim quidquam alicubi est calamitosius homine
Omnium, quotquot super terram spirantque et moventur.
Il. XVII, 446)

16. [«No haber nacido sería lo mejor para el hombre / No ver nunca los rayos lanzados por el Sol. / Y si ha nacido, llamar cuanto antes / A las puertas del Hades y allí descansar en la tierra profunda», Teognis, *Elegías*, 425 ss.]
17. [«El no nacer vence sobre todas las razones / Y si se ha nacido, la segunda es volver / Cuanto antes al lugar de donde venimos», *Edipo en Colono*, 1225. También en Séneca, *Consolación a Marcia*, 22.]
18. [«Llena de miseria está la vida de los hombres / Y no cesan las fatigas», Hipólito, 189.]
19. [«Pues no hay en ningún lugar nada más miserable que el hombre / Entre todo lo que respira y se mueve en la Tierra», *Ilíada* XVII, 446.]

Incluso Plinio dice: *Quadpropter hoc primum quisque in remediis animi sui habeat, ex omnibus bonis, quae homini natura tribuit, nullum melius esse tempestiva morte*[20] (*Hist. nat.*, 28, 2).

Shakespeare pone en boca del anciano rey Enrique IV estas palabras:

O heaven! that one might read the book of fate.
And see the revolution of the times,
——— how chances mock,
| And changes fill the cup of alteration 675
With divers liquors! O, if this were seen,
The happiest youth, — viewing his progress through,
What perils past, what crosses to ensue, —
Would shut the book, and sit him down and die[21].

Por último, *Byron*:

Count o'er the joys thine hours have seen,
Count o'er thy days from anguish free,
And know, whatever thou hast been
Tis something better not to be[22].

También *Baltasar Gracián* pone ante nuestros ojos con los tintes más lúgubres la miseria de nuestra existencia, en el *Criticón*, parte I, crisi 5, como también a principio y en crisi 7, al final, donde presenta detalladamente la vida como una farsa trágica.

20. [«Por eso, considera cada cual como el primero de los recursos de su ánimo, que de todos los bienes que la naturaleza otorga al hombre ninguno es mejor que una muerte a tiempo», *Historia naturalis*, 28, 2.]
21. «¡Oh, si se pudiera leer el libro del destino
Y ver la revolución de los tiempos,
—— cómo se burla la fortuna,
Y los cambios llenan la copa de la alteración
Con diversos licores! ¡Oh!, si eso se viera
El joven más feliz, viendo este camino,
Qué peligros pasados, qué pruebas por sufrir, —
Cerraría el libro, se sentaría y moriría.»
[*Enrique IV*, parte 2, III, 1. Resumido.]
22. «Cuenta las alegrías que tus horas han visto, / Cuenta los días libres de angustia / Y reconoce, por mucho que hayas sido, / Que algo mejor sería no existir.» [*Eutanasia*, 9.]

En nuestros días nadie ha tratado ese tema tan profunda y exhaustivamente como *Leopardi*. Todo él esta lleno y penetrado de ese ánimo: su tema es siempre la ironía y la miseria de esa existencia, lo presenta en cada página de sus obras pero con tal variedad de formas y aplicaciones, con tal riqueza de imágenes, que nunca llega a saturar sino que siempre entretiene y emociona.

676

| Capítulo 47[1]

SOBRE LA ÉTICA

La gran laguna existente en estos Complementos se debe a que ya he tratado la moral en sentido estricto en los dos escritos de concurso editados con el título *Los problemas fundamentales de la ética*. Como ya dije, doy por supuesto que se conocen, a fin de evitar repeticiones innecesarias. Por lo tanto, solo me queda añadir algunas consideraciones aisladas que allí no pude traer a colación, ya que el contenido principal estaba prescrito por las Academias; en particular no fueron tratadas aquellas cuestiones que requerían un punto de vista superior al común, al que estaba allí obligado a atenerme. En consecuencia, no se extrañará el lector de encontrar aquí una recopilación fragmentaria de esas consideraciones, que a su vez continúa en los capítulos octavo y noveno del segundo volumen de los *Parerga*.

Que las investigaciones morales son incomparablemente más importantes que las físicas y, en general, que todas las demás se infiere de que se refieren casi inmediatamente a la cosa en sí, en concreto a aquel de sus fenómenos en el que, iluminada inmediatamente por el conocimiento, su esencia se revela como *voluntad*. En cambio, las verdades físicas se quedan en el dominio de la representación, es decir, del fenómeno, y se limitan a mostrar cómo los fenómenos inferiores de la voluntad se presentan en la representación conforme a leyes. — Además, la consideración del mundo desde el aspecto *físico*, por muy lejos que llegue y exitosa que resulte, tiene resultados desconsoladores para nosotros: solo desde

1. Este capítulo se refiere a los §§ 55, 62 y 67 del primer volumen.

el lado *moral* se puede encontrar consuelo; pues aquí se abre a nuestra consideración lo más profundo de nuestro propio interior.

Mi filosofía es la única que otorga a la moral su pleno derecho: pues únicamente si la esencia del hombre es su propia *voluntad*, y,
677 por tanto, en | el más estricto sentido, él es su propia obra, son sus hechos realmente suyos e imputables a él. En cambio, si tiene otro origen o es la obra de un ser diferente a él, toda su culpa se remonta a su origen o su creador. Pues *operari sequitur esse*[2].

Relacionar la fuerza que produce el fenómeno del mundo y determina su naturaleza con la moralidad del ánimo, demostrando así la existencia de un orden *moral* del mundo como fundamento del *físico*: este ha sido el problema de la filosofía desde tiempos de *Sócrates*. El *teísmo* lo despachó de una forma ingenua que no podía satisfacer a la humanidad llegada a la madurez. Por eso el *panteísmo* se le enfrentó tan pronto como pudo atreverse a ello y demostró que la naturaleza lleva en sí misma la fuerza que la produce. Pero entonces tuvo que perderse la *ética*. *Spinoza* intenta en algunos pasajes salvarla mediante sofismas, pero en la mayoría de las ocasiones la abandona directamente y, con una impertinencia que suscita el asombro y la indignación, califica de convencional y nula en sí misma la diferencia entre justicia e injusticia y, en general, entre bien y mal (p. ej., *Eth.* IV, prop. 37, esc. 2). Tras haber sido inmerecidamente menospreciado durante más de cien años, Spinoza ha vuelto a ser sobrevalorado en este siglo debido a la reacción en el movimiento pendular de las opiniones. — En efecto, al final todo panteísmo ha de fracasar ante las ineludibles exigencias de la ética y ante el mal y el sufrimiento del mundo. Si el mundo es una teofanía, entonces todo lo que hace el hombre, y hasta el animal, es divino y excelente: nada se puede censurar y nada se puede elogiar frente a otra cosa: así que no hay ética alguna. De ahí que a consecuencia del spinozismo renovado de nuestros días, o sea, del panteísmo, la ética haya caído tan hondo y se haya vuelto tan vulgar que se ha convertido en una mera indicación para una vida civil y familiar adecuadas; como si el fin último de la vida humana consistiera en un metódico, perfecto, placentero y cómodo estilo filisteo. Sin embar-
678 go el panteísmo no ha conducido a tales vulgaridades hasta que | (abusando malignamente del *e quovis ligno fit Mercurius*[3]) con medios de todos conocidos se hizo pasar a una mente vulgar, *Hegel*,

2. [«El obrar se sigue del ser», Pomponatio, *De animi immortalitate*, p. 76.]
3. [«Con cualquier madera se hace un Mercurio»; cf. Apuleyo, *De magia* XLIII, p. 50 ed. Helm.]

por un gran filósofo; y una multitud de jóvenes, primero comprados y luego simplemente obtusos, escuchaba su grandiosa palabra. Tales atentados contra el espíritu humano no quedan impunes: la semilla ha crecido. En igual sentido se afirma que la ética no tiene como objeto el obrar de los individuos sino el de los pueblos, y que solo ese es un tema digno de ella. Nada puede ser más equivocado que esa opinión, basada en el más bajo realismo. Pues en cada individuo se manifiesta completa e indivisa la voluntad de vivir, el ser en sí; y el microcosmos es igual que el macrocosmos. Las masas no tienen más contenido que cada uno de los individuos. En la ética no se trata de la acción y el resultado sino del *querer*, y el querer se da únicamente en el individuo. No se decide *moralmente* el destino de los pueblos, que existe solo en el fenómeno, sino el del individuo. En realidad los pueblos son meras abstracciones: solo los individuos existen realmente. — Esa es, pues, la relación del panteísmo con la ética. — Pero el mal y los tormentos del mundo no concuerdan con el *teísmo*: de ahí que este haya intentado ayudarse con todo tipo de subterfugios y teodiceas, que sin embargo sucumbieron sin posibilidad de salvación ante los argumentos de *Hume* y *Voltaire*. Pero el *panteísmo* es totalmente insostenible frente a aquel lado malo del mundo. Pues solo cuando se examina el mundo *desde fuera* y exclusivamente desde el lado *físico*, y nada más, solo cuando se tiene a la vista el orden perpetuamente renovado y el carácter comparativamente imperecedero del conjunto, es cuando se le puede considerar Dios, pero en sentido meramente figurado. Mas cuando penetramos en el interior y añadimos el lado *subjetivo* y *moral*, con su predominio de necesidad, sufrimiento y tormento, de discordia, maldad, locura y absurdo, nos damos cuenta con horror de que tenemos delante cualquier cosa menos una teofanía. — Ya he señalado, y lo he demostrado sobre todo en el escrito *Sobre la voluntad en la naturaleza*, que la fuerza que se agita y actúa en la
naturaleza es idéntica a la | *voluntad* que hay en nosotros. De este 679
modo, el orden *moral* del mundo entra en conexión inmediata con la fuerza que produce el fenómeno del mundo. Pues a la naturaleza de la *voluntad* ha de corresponder exactamente su fenómeno: en eso se basa la explicación de la *justicia eterna* ofrecida en los §§ 63 y 64 del primer volumen; y aunque el mundo subsiste por sus propias fuerzas, recibe así una tendencia *moral*. Con ello se ha resuelto realmente por primera vez el problema suscitado desde tiempos de *Sócrates* y se ha satisfecho la exigencia de la razón pensante pero orientada hacia lo moral. — Sin embargo, nunca me he atrevido a plantear una filosofía que no deje ninguna pregunta

sin responder. La filosofía en ese sentido es realmente imposible: sería una doctrina omnisciente. Pero *est quadam prodire tenus, si non datur ultra*[4]: hay un límite hasta el que puede alcanzar la reflexión, y *hasta allá* iluminar la noche de nuestra existencia, aun cuando el horizonte siempre permanezca oscuro. Ese límite lo alcanza mi teoría en la voluntad de vivir que se afirma o niega en su propio fenómeno. Pero querer ir todavía más allá es, a mi juicio, como pretender volar por encima de la atmósfera. Tenemos que quedarnos ahí, aunque de los problemas resueltos surjan otros nuevos. Además, hay que tener en cuenta que la validez del principio de razón se limita al fenómeno: este fue el tema de mi primer tratado sobre ese principio, editado ya en 1813.

Paso ahora a completar algunas consideraciones aisladas; empezaré por confirmar con algunos pasajes de la poesía clásica la explicación del *llanto* que ofrecí en mi § 67 del primer volumen, según la cual este nace de la compasión que se siente por uno mismo. — Al final del octavo canto de la *Odisea*[5], Ulises, que hasta el momento no había aparecido llorando pese a sus muchos sufrimientos, rompe en lágrimas cuando, estando todavía de incógnito junto al rey de los Feacios, oye al cantor Demódoco cantar su heroica vida y sus gestas pasadas; pues el pensamiento de sus tiempos de esplendor contrasta con su miseria presente. Así que no es inmediatamente esta miseria misma, sino su consideración objetiva, la imagen de su presente suscitada por el pasado, lo que
680 provoca sus lágrimas: | él siente compasión de sí mismo. — La misma sensación hace expresar *Eurípides* a Hipólito que, condenado injustamente, llora su destino:

Φεῦ· εἴθ' ἦν ἐμαυτὸν προσβλέπειν ἐναντίον
στάνθ', ὡς ἐδάκρυσ' οἷα πάσχομεν κακά[6] (1804)

(*Heu, si liceret mihi, me ipsum extrinsecus spectare, quantopere deflerem mala, quae patior.*)

Por último, séame permitida aquí, como prueba de mi explicación, una anécdota tomada del diario inglés *Herald* del 16 de julio de 1836. Un cliente que había oído a su abogado exponer su caso

4. Véase p. 327 [p. 330], nota 10. [*N. de la T.*]
5. [*Odisea* VIII, 499-531.]
6. [«¡Oh!, si me fuera permitido verme a mí mismo / Cómo me hallo aquí y lloro mis males», Eurípides, *Hipólito*, 1084.]

ante los tribunales rompió a llorar exclamando: ¡«No creía haber sufrido la mitad de lo que sufrí, hasta que hoy lo he oído contar!».

En el § 55 del primer volumen he expuesto cómo a pesar de la inmutabilidad del carácter, es decir, del querer fundamental del hombre, es posible un auténtico *arrepentimiento* moral; quisiera ahora añadir la siguiente explicación, a la que antepondré algunas definiciones. — Una *inclinación* es una acentuada receptividad de la voluntad a motivos de una cierta clase. Una *pasión* es una inclinación tan fuerte, que los motivos que la suscitan ejercen sobre la voluntad una violencia superior a la de cualquier otro que se le pueda oponer, con lo que su dominio sobre la voluntad se hace absoluto y esta se vuelve *pasiva, paciente*. Aquí hay que hacer notar que las pasiones raras veces alcanzan el grado que les corresponde exactamente por definición, sino que reciben su nombre de una forma meramente aproximada; por eso sigue habiendo contramotivos que son capaces de obstaculizar su acción simplemente con aparecer claramente en la conciencia. El *afecto* es una excitación de la voluntad igual de irresistible pero pasajera; su motivo no recibe la fuerza de una inclinación profundamente arraigada sino simplemente de que, al surgir repentinamente, excluye de forma momentánea la acción contraria de todos los demás motivos; pues se trata de una representación que eclipsa totalmente todas las demás por
su desmesurada vivacidad, o | las oculta por su gran cercanía; de 681
modo que aquellas no pueden presentarse a la conciencia ni actuar sobre la voluntad, con lo que se suprime en un cierto grado la capacidad de reflexión y, con ella, la *libertad intelectual*[7]. Por consiguiente, el afecto es a la pasión lo que el delirio febril a la locura.

Un *arrepentimiento* moral tiene como condición que, antes del acto, la inclinación hacia él no deje al intelecto campo libre de acción, impidiéndole captar clara y plenamente los motivos opuestos, y desviándolo una y otra vez hacia los que la favorecen. Pero, una vez realizada la acción, estos motivos quedan neutralizados por ella y se vuelven ineficaces. Entonces la realidad presenta al intelecto los motivos opuestos en forma de consecuencias del hecho ya efectivas, y este reconoce que esos motivos habrían sido los más fuertes si él los hubiera captado y ponderado debidamente. El hombre se da cuenta de que ha hecho lo que no era propiamente conforme con su voluntad: ese conocimiento es el arrepentimiento.

7. Esta se halla explicada en el apéndice a mi escrito de concurso *Sobre la libertad de la voluntad*.

Pues no ha obrado con una plena libertad intelectual, ya que no todos los motivos llegaron a actuar. Lo que excluyó los motivos en contra de la acción fue, en el caso de los actos irreflexivos, el afecto, en los reflexivos, la pasión. A menudo la cuestión es que la razón presenta al hombre los motivos, pero *in abstracto* y sin el apoyo de una fantasía lo bastante viva como para mostrarle en imágenes el total contenido y verdadero significado de la acción. Ejemplos de lo dicho son los casos en los que la venganza, los celos o la avaricia llevan al asesinato: tras haberse consumado, esos sentimientos se extinguen, y entonces la justicia, la compasión y el recuerdo de la antigua amistad elevan su voz y dicen todo lo que habrían dicho antes si se les hubiera dejado hablar. Aparece así un amargo arrepentimiento que dice: «Si no hubiera ocurrido, no ocurriría nunca». Una incomparable exposición de esto la ofrece la antigua balada
682 escocesa, traducida por *Herder*: | «Edward, Edward!» — De manera análoga, el descuido del propio bienestar puede dar lugar a un arrepentimiento egoísta: por ejemplo, cuando se ha contraído un matrimonio desaconsejable debido a una pasión amorosa que luego se extingue; entonces los contramotivos del interés personal, la independencia perdida, etc., se presentan a la conciencia y hablan como habrían hablado antes si se les hubiera dado la palabra. — En el fondo, todas las acciones de este tipo proceden de una relativa debilidad del intelecto, que se deja dominar por la voluntad allá donde debería haber cumplido inflexiblemente su función de presentarle los motivos, sin dejarse perturbar por ella. Pero la vehemencia de la voluntad es aquí una causa meramente *mediata*, ya que pone obstáculos al entendimiento y prepara así el arrepentimiento. — La *racionalidad* del carácter opuesta al apasionamiento, σωφροσύνη, consiste propiamente en que la voluntad nunca predomina sobre el intelecto hasta el punto de impedirle desempeñar correctamente su función de presentar clara, perfecta y nítidamente los motivos, *in abstracto* a la razón, *in concreto* a la fantasía. Tal cualidad puede basarse tanto en la moderación y dulzura de la voluntad como en la potencia del intelecto. Solo se requiere que este sea *relativamente*, para la voluntad en cuestión, lo bastante fuerte, o sea, que ambos mantengan una proporción adecuada.

Añado ahora las siguientes aclaraciones al esquema de la *Teoría del derecho* expuesta en el § 62 del primer volumen, así como en el escrito de concurso *Sobre el fundamento de la moral*, § 17.

Los que niegan con *Spinoza* que exista un *derecho* fuera del Estado confunden el derecho con los medios de hacerlo prevalecer. Desde luego, solo en el Estado se halla asegurada la *protección* del

derecho, pero este existe independientemente de aquel. Pues con la violencia puede ser reprimido, pero nunca suprimido. En consecuencia, el *Estado* no es más que una *institución de apoyo*, que se ha hecho necesaria por las diversas agresiones a las que está expuesto el hombre y de las que no es capaz de defenderse solo, sino únicamente en unión con otros. Por lo tanto, los fines del Estado son:

| 1) En primer lugar la protección exterior, que puede resultar 683
necesaria tanto frente a las fuerzas inertes de la naturaleza como frente a los animales salvajes, los hombres y también contra otros pueblos; aunque este último caso es el más frecuente e importante: pues el peor enemigo del hombre es el hombre: *homo homini lupus*[8]. De acuerdo con este fin, al establecer los pueblos —con palabras, pero no con hechos— el principio fundamental de actuar solo defensiva y nunca agresivamente, reconocen el *derecho de gentes*. Este no es en el fondo más que el derecho natural llevado a una esfera de su actividad práctica, la de las relaciones entre los pueblos, reservada solo a él; pues su hijo más fuerte, el derecho positivo, no puede prevalecer ahí porque necesita un juez y un poder ejecutivo. Por consiguiente, el derecho de gentes consiste en un cierto grado de moralidad en las relaciones de los pueblos, cuya observancia constituye una cuestión de honor de la humanidad. El juez de los procesos en este terreno es la opinión pública.

2) La protección interior, es decir, la protección de los miembros del Estado entre sí, garantizando el *derecho privado* mediante la observancia de un *estado de derecho* consistente en que las fuerzas concentradas de todos protegen a cada individuo, de donde resulta el fenómeno de que todos parecen ser legales, es decir, justos, como si ninguno quisiera agredir a otro.

Pero como en las cosas humanas la eliminación de un mal suele abrir el camino a uno nuevo, la garantía de aquellas dos protecciones suscita la necesidad de una tercera, a saber:

3) Protección contra el protector, es decir, contra aquel o aquellos en los que la sociedad ha delegado el ejercicio de la protección; esta es la garantía del *derecho público*. Este parece alcanzarse mejor distinguiendo y separando los tres poderes protectores, a saber, el legislativo, el judicial y el ejecutivo, de modo que cada uno sea ejercido por alguien diferente y con independencia de los otros. — El gran valor y la idea básica de la monarquía me parece ser que, puesto que los hombres siguen siendo hombres, hay

8. Véase p. 382 [p. 379], nota 9. [*N. de la T.*]

que colocar a uno tan alto, darle tanto poder, riqueza, seguridad e
684 impunidad absolutas, que no le | quede nada que desear *para sí*,
esperar ni temer; de este modo se suprime como por neutralización el egoísmo que habita en él como en todos y, como si no fuera un hombre, queda capacitado para impartir justicia y no tener puestas sus miras más que en el bien común. Ese es el origen del carácter casi sobrehumano que siempre se atribuye a la dignidad real y la diferencia abismalmente de la mera presidencia. Y por eso también ha de ser hereditaria y no electiva: por un lado, para que nadie pueda ver al rey como su igual y, por otro, para que este únicamente pueda cuidar de su descendencia cuidando por el bien del Estado, que es uno con el de su familia.

Pretender atribuir al Estado otro fin además de la protección puede fácilmente poner en peligro el fin verdadero.

Según mi interpretación, el *derecho de propiedad* sólo nace del *trabajo* puesto en las cosas. Esta verdad, frecuentemente expresada, encuentra una curiosa confirmación por haberse hecho valer incluso a nivel práctico, en una declaración del ex-presidente norteamericano *Quincy Adams*, que se encuentra en el *Quarterly Review* de 1840, n.° 130 y, en francés, en la *Bibliothèque universelle de Genève*, 1840, julio, n.° 55. La reproduzco aquí en nuestro idioma: «Algunos moralistas han puesto en duda el derecho de los europeos a establecerse en las tierras de los aborígenes americanos. ¿Pero han ponderado la cuestión con madurez? En la mayor parte del país, el derecho de propiedad de los indios descansa en una base dudosa. Desde luego, el derecho natural les aseguraría sus tierras cultivadas, sus viviendas, la tierra suficiente para su sostenimiento y todo lo que el trabajo personal de cada uno le hubiera procurado. ¿Pero qué derecho tiene el cazador al amplio bosque que ha recorrido casualmente persiguiendo su presa?», etc. — Igualmente, aquellos que en nuestros días se han visto movidos a argumentar contra el comunismo (por ejemplo, el arzobispo de París en su pastoral de junio de 1851) aducen siempre el argumento de que la propiedad es
685 el producto del | trabajo, algo así como el simple trabajo corporali-
zado. — Esto demuestra otra vez que el derecho de propiedad no se puede fundamentar más que en el trabajo aplicado a las cosas, ya que solo en calidad de tal encuentra un libre reconocimiento y prevalece moralmente.

Una prueba de distinto tipo a favor de esta misma verdad la ofrece el hecho moral de que, aunque la ley condena la caza furtiva con la misma severidad que el robo, y en algunos países incluso con más dureza, el honor civil, que en este último caso se pierde de

forma irreparable, no queda afectado en el primero; el cazador furtivo, en la medida en que no haya contraído otras culpas, lleva en sí una mácula pero no se le considera deshonrado ni es evitado por todos, como le ocurre al ladrón. Pues los principios del honor civil se basan en el derecho moral y no en el meramente positivo: mas la caza no es un objeto de trabajo, así que tampoco de propiedad moralmente válida: el derecho sobre ella es plenamente positivo y no es moralmente reconocido.

En mi opinión, el *derecho penal* ha de fundarse en el principio de no castigar *al hombre* sino *la acción*, a fin de que no se vuelva a cometer: el delincuente es simplemente la materia *en la que* se castiga la acción, a fin de que la ley a consecuencia de la cual se produce la pena conserve su fuerza disuasoria. Eso significa la expresión: «Cayó bajo el peso de la ley». Según la interpretación de *Kant*, conducente a la ley del Talión, no es el hecho sino al hombre al que se castiga. — También el sistema penitenciario pretende castigar, no tanto el hecho sino al hombre, a fin de que mejore: de ese modo posterga el verdadero fin de la pena, disuadir de la acción, para conseguir el de la mejora, mucho más problemático. Pero es mala cosa pretender alcanzar dos fines distintos con *un solo* medio; y mucho más cuando ambos son en cierto sentido opuestos. La educación es un beneficio, el castigo ha de ser un mal: y se supone que el sistema penitenciario ha de lograr ambos. — Por mucha parte de brutalidad
e ignorancia, como también de apuro exterior, | que haya en mu- 686
chos crímenes, esos factores no pueden ser considerados la causa principal de los mismos; pues innumerables personas que viven en la misma brutalidad y bajo iguales circunstancias no cometen ningún crimen. La cuestión principal remite al carácter personal, moral: pero este, tal y como he mostrado en el escrito de concurso *Sobre la libertad de la voluntad*, es estrictamente inalterable. De ahí que no sea posible una verdadera mejora moral, sino únicamente una disuasión de la acción. Junto a esto se puede también corregir el conocimiento y despertar las ganas de trabajar: eso mostrará hasta dónde se puede llegar. Por lo demás, a partir del fin de la pena tal y como lo expuse en el texto, se explica que el sufrimiento aparente de la misma haya de superar el real: en cambio, el aislamiento produce el efecto contrario. El gran padecimiento que produce carece de testigos y no puede ser anticipado por quien no lo ha sufrido, así que no tiene efecto disuasorio. A quien intenta cometer un delito a causa de la privación y la necesidad, le amenaza con el polo opuesto de la miseria humana, el aburrimiento, pero como acertadamente observa *Goethe*:

Cuando sufrimos un gran tormento
Desearíamos aburrirnos[9].

Por eso la perspectiva del aburrimiento nos disuade tan poco como la visión de las prisiones monumentales que la gente honrada construye para los bribones. Pero si se quisiera considerar esas instituciones penitenciarias como centros educativos, habría que lamentar que su ingreso tan solo se consiguiera por medio del crimen, cuando deberían prevenirlo.

El que la pena haya de mantener una exacta proporción con el crimen, tal y como enseña *Beccaria*, no se debe a que sea una expiación del mismo, sino a que la garantía debe ser adecuada al valor de aquello por lo que responde. Por eso cada cual está justificado para exigir la vida ajena como prenda de la seguridad de la propia, pero no de la seguridad de sus bienes, para los que la libertad ajena, etc., es garantía suficiente. De ahí que la pena de muerte sea estrictamente necesaria para asegurar la vida de los ciudadanos. A aquellos que quieren abolirla hay que responderles: «Primero eliminad del mundo el asesinato, y luego le seguirá la
687 pena de muerte». | También un claro intento de asesinato debería ser castigado con la muerte: pues la ley pretende castigar la acción, no vengar su éxito. En general, el daño a evitar, y no la indignidad de la acción prohibida, proporciona la correcta medida de la pena. Por eso la ley puede con justicia imponer pena de prisión por dejar caer un tiesto desde la ventana o castigar con trabajos forzados a quien fume en el bosque durante el verano, aunque en invierno pueda estar permitido. Pero castigar con la pena capital la muerte de un uro, como se hace en Polonia, es demasiado, ya que la conservación de la especie de los uros no puede comprarse al precio de la vida humana. Junto a la magnitud del daño a evitar, a la hora de determinar la medida de la pena se tiene también en cuenta la fuerza de los motivos que impulsaron a la acción prohibida. La pena tendría otra medida completamente distinta si la expiación, la represalia o la ley del Talión fueran su verdadera base. Pero el código penal no ha de ser más que un índice de contramotivos para las posibles acciones criminales: por eso cada uno de estos debe superar claramente los motivos de estas últimas, y tanto más cuanto mayor sea el daño que provocaría la acción prohibida, más fuerte la tentación a cometerla y más difícil probar la culpabilidad de quien

9. [*Proverbial*, Weim. Ausg., vol. II, p. 233.]

la realiza; siempre bajo el supuesto de que la voluntad no es libre y solo puede ser determinada por motivos; fuera de eso no se puede hacer nada. — Y hasta aquí por lo que se refiere a la teoría del derecho.

En mi escrito de concurso *Sobre la libertad de la voluntad* (pp. 50 ss. [2.ª ed., pp. 48 ss.]) he demostrado la índole originaria e inmutable del carácter innato, del que procede el contenido moral de la conducta humana. Eso es algo que consta como un hecho. Pero para captar los problemas en toda su magnitud es necesario a veces plantear crudos contrastes. Recordemos, pues, qué increíblemente grande resulta la diferencia innata entre un hombre y otro, tanto en lo moral como en lo intelectual. Aquí, nobleza y sabiduría; allí, maldad y estupidez. Al uno le brilla en los ojos la
bondad del corazón, o el sello del genio corona su frente. La vil | 688
fisonomía del otro es el cuño de la indignidad moral y el embotamiento intelectual que las propias manos de la naturaleza han impreso de manera inequívoca e imborrable: tiene un aspecto como si hubiera de avergonzarse de su existencia. Pero con esa apariencia exterior se corresponde realmente el interior. Nos resulta imposible aceptar que tales diferencias, que transforman todo el ser del hombre sin poder suprimirse de ninguna manera y que en su conflicto con las circunstancias determinan el curso de su vida, puedan existir sin culpa o mérito del afectado y sean obra del azar. Ya a partir de aquí resulta evidente que el hombre, en cierto sentido, ha de ser su propia obra. Pero, por otro lado, podríamos demostrar empíricamente que el origen de aquellas diferencias está en la naturaleza de los padres; y además, el encuentro y la relación de esos padres ha sido claramente el resultado de circunstancias casuales. — Tales consideraciones nos remiten ineludiblemente a la diferencia entre el fenómeno y el ser en sí de las cosas, que es lo único en lo que se puede contener la solución del problema. Solamente a través de las formas del fenómeno se manifiesta la cosa en sí: por eso lo que resulta de ella ha de aparecer en aquellas formas, es decir, dentro del nexo causal: en consecuencia, se nos presentará aquí como la obra de una secreta e incomprensible dirección de las cosas, de la cual la conexión empírica externa sería un simple instrumento; todo lo que ocurre en esta se produce en virtud de causas, así que surge necesariamente y por determinación extrínseca, mientras que la verdadera razón de ello se encuentra en el interior del ser que así se manifiesta. Desde luego, solo podemos atisbar de lejos la solución del problema, y en cuanto reflexionamos sobre él caemos en un abismo de pensamientos, como dice Hamlet, *beyond the reaches of*

our souls[10]. En el artículo «Sobre la aparente intencionalidad en el destino del individuo» del primer volumen de los *Parerga* he expuesto mis ideas acerca de esa secreta dirección de las cosas que solo se puede pensar en forma alegórica.

En el § 14 de mi escrito de concurso *Sobre el fundamento de la*
689 *moral* se encuentra una exposición de la esencia del egoísmo; | como complemento de la misma intentaré a continuación descubrir su raíz. — La naturaleza se contradice directamente a sí misma según hable desde lo individual o lo general, desde dentro o desde fuera, desde el centro o la periferia. En efecto, su centro lo tiene en cada individuo: pues cada uno es toda la voluntad de vivir. Por eso, aunque no se trate más que de un insecto o de un gusano, la propia naturaleza dice desde él: «Solo yo soy todo en todo: lo único que importa es mi conservación, todo lo demás puede perecer, no es propiamente nada». Así habla la naturaleza desde un punto de vista *particular*, desde la autoconciencia, y en eso se basa el *egoísmo* de todo ser viviente. En cambio, desde el punto de vista *general* — que es el de la *conciencia de las otras cosas*, del conocer objetivo que prescinde momentáneamente del individuo en que el conocimiento reside, es decir, desde fuera, desde la periferia, la naturaleza habla así: «El individuo es nada y menos que nada. Cada día destruyo millones de individuos como juego y pasatiempo: entrego su suerte al más jovial y travieso de mis hijos, el azar, que los caza a discreción. Cada día creo millones de individuos nuevos sin merma alguna de mi fuerza creadora, al igual que no se agota la fuerza reflectora de un espejo por el número de imágenes solares que lanza en la pared. El individuo no es nada». — Solo quien sepa equilibrar y hacer compatibles esas patentes contradicciones de la naturaleza tendrá una verdadera respuesta a la cuestión del carácter perecedero o imperecedero de su propio yo. En los cuatro primeros capítulos de este cuarto libro de los Complementos creo haber ofrecido una útil introducción a ese conocimiento. Por lo demás, lo que acabo de decir puede explicarse de la siguiente manera. Cada individuo, al mirar adentro, reconoce en su esencia, que es la voluntad, la cosa en sí, por lo tanto, lo único real. De este modo, se concibe como el núcleo y el punto medio del mundo, y se siente infinitamente importante. En cambio, si mira afuera se encuentra en el ámbito de la representación, del mero fenómeno, donde se ve
690 como un individuo entre infinitos individuos, | como algo suma-

10. [«Más allá del alcance de nuestras almas», *Hamlet* I, 4.]

mente insignificante e ínfimo. Por consiguiente, hasta el individuo más irrelevante, todo yo, visto desde dentro es todo en todo; en cambio, visto desde fuera es nada o casi nada. Aquí descansa la gran diferencia entre lo que cada uno es a sus propios ojos y lo que es a los ojos de todos los demás, y por tanto el *egoísmo* que todos reprochan a todos.

Como resultado de ese egoísmo, el error fundamental de todos nosotros es este: el considerarnos mutuamente como no-yo. Por el contrario, ser justo, noble y altruista no es más que traducir mi metafísica en acciones. — Decir que el tiempo y el espacio son meras formas de nuestro conocimiento, y no determinaciones de las cosas en sí, es lo mismo que decir que la doctrina de la metempsicosis — «Un día tú volverás a nacer en la forma de aquel al que ahora ofendes, y recibirás la misma ofensa» — es idéntica a la fórmula del brahmanismo que con frecuencia he citado: *Tat twam asi*, «Ese eres tú». — Del conocimiento inmediato e *intuitivo* de la identidad metafísica de todos los seres nace toda virtud auténtica, tal y como lo he mostrado en varias ocasiones, y en especial en el § 22 del escrito de concurso *Sobre el fundamento de la moral*. La virtud no es, por lo tanto, la consecuencia de una especial reflexión del intelecto; antes bien, hasta el intelecto más débil basta para traspasar el *principium individuationis*, que es de lo que aquí se trata. Por consiguiente, el carácter más excelente puede encontrarse incluso en un entendimiento débil, y la excitación de nuestra compasión no va acompañada de ningún esfuerzo de nuestro intelecto. Más bien parece que cada cual atravesaría como se requiere el *principium individuationis* si a ello no se opusiera su *voluntad* que, en virtud de su inmediato, secreto y despótico influjo sobre el entendimiento, la mayoría de las veces no lo tolera; de modo que toda culpa se remite en último término a la voluntad, tal y como es propio del asunto.

La doctrina de la metempsicosis antes mencionada se aleja de la verdad únicamente en que coloca en el futuro lo que se da ya ahora. En efecto, sostiene que mi esencia interior en sí misma no existirá en otros hasta después de mi muerte, cuando | la verdad es que ya 691
ahora vive también en ellos y la muerte únicamente suprime el engaño en virtud del cual yo no me percato de ello; de igual manera que la innumerable multitud de estrellas brilla siempre sobre nuestras cabezas, pero no la vemos hasta que la *única* cercana, el Sol, se ha puesto. Desde ese punto de vista, mi existencia individual, por mucho que resplandezca sobre mí a semejanza del Sol, en el fondo no es más que un obstáculo que se interpone entre mí y el conocimiento del verdadero alcance de mi esencia. Y porque todo indivi-

duo está sometido a ese obstáculo en su conocimiento, es precisamente la individuación la que mantiene a la voluntad de vivir en el error acerca de su propio ser: es la *Maya* del brahmanismo. La muerte es una refutación de ese error y lo suprime. Creo que en el momento de morir nos damos cuenta de que un simple error había limitado nuestra existencia a nuestra propia persona. Incluso se pueden demostrar indicios empíricos de ello en algunos estados que son afines a la muerte por suprimir la concentración de la conciencia en el cerebro, entre los que destaca el sueño magnético; cuando este alcanza sus grados más elevados, nuestra existencia se extiende más allá de nuestra persona hasta otros seres; eso se manifiesta en diversos síntomas, pero sobre todo en la inmediata participación en los pensamientos de otro individuo y en la capacidad de conocer lo ausente, lo lejano y hasta lo futuro; en suma, en una especie de omnipresencia.

En esa identidad de la voluntad como cosa en sí dentro de la incontable pluralidad de sus manifestaciones se basan tres fenómenos que se pueden unificar bajo en concepto común de *simpatía*: 1) La *compasión* que, como he explicado, es la base de la justicia y la caridad, *caritas*. 2) El amor sexual junto con su tenaz selección, *amor*, que constituye la vida de la especie que prevalece sobre la de los individuos. 3) La *magia*, en la que se incluyen también el magnetismo animal y las curaciones simpatéticas. Por consiguiente, se puede definir la *simpatía* así: la manifestación empírica de la identidad metafísica de la voluntad, en medio de la diversidad física
692 de los | fenómenos, con lo que se pone de manifiesto una conexión totalmente distinta de la que producen las formas de los fenómenos que concebimos bajo el principio de razón.

Capítulo 48[1]

SOBRE LA TEORÍA DE LA NEGACIÓN DE LA VOLUNTAD DE VIVIR

El hombre recibe su existencia y esencia, bien *por* su voluntad, es decir, con su consentimiento, o *sin* él: en el segundo caso, tal existencia amargada por tantos sufrimientos irremediables sería una patente injusticia. Los antiguos, en particular los estoicos, los peripatéticos y los académicos, se esforzaron en vano por demostrar que la virtud basta para hacer la vida feliz: pero la experiencia gritaba estrepitosamente en contra. La razón última del esfuerzo de aquellos filósofos, aunque no claramente consciente para ellos, fue la supuesta *justicia* de las cosas: el que era *inocente* debía estar libre de sufrimientos y así ser feliz. Pero la solución seria y profunda del problema se encuentra en la doctrina cristiana de que las obras no justifican; así que, por mucho que un hombre haya ejercitado la justicia y la caridad, por mucho que haya practicado el ἀγαθόν, *honestum*[2], no está, como dice *Cicerón, culpa omni carens*[3] (*Tusc.* V, 1): sino que «el delito mayor del hombre es haber nacido», como ha expresado el poeta de inspiración cristiana *Calderón*[4], desde un conocimiento mucho más hondo que el de aquellos sabios. Que el hombre viene al mundo ya culpable tan solo puede parecer un contrasentido a aquel que lo considere venido de la nada y obra de otro. Así pues, a consecuencia de *esa* culpa, que tuvo que ser

1. Este capítulo se refiere al § 68 del primer volumen. También puede compararse con el capítulo 14 del segundo volumen de los *Parerga*.
2. [El bien, la honestidad.]
3. [«Exento de toda culpa», *Tusculanae disputationes* V, 1, 4.]
4. [*La vida es sueño* I, 2. En español en el original, y traducido a continuación por Schopenhauer.]

693 cometida por su voluntad, | el hombre sigue justamente entregado al sufrimiento físico y espiritual por mucho que haya ejercitado aquellas virtudes, así que *no* es feliz. Esto se sigue de la *justicia eterna* de la que he hablado en el § 63 del primer volumen. Como enseñan *san Pablo* (Romanos 3, 21 ss.), *san Agustín* y *Lutero*, las obras no pueden justificar, ya que en esencia somos y seguimos siendo pecadores; la razón de ello es que, puesto que *operari sequitur esse*[5], para obrar como debiéramos también tendríamos que ser como debiéramos. Pero entonces no necesitaríamos una *redención* de nuestro estado actual, semejante a la que plantean como fin último, no solo el cristianismo, sino también el brahmanismo y el budismo (bajo el nombre que se traduce en inglés como *final emancipation*): es decir, no necesitaríamos convertirnos en algo distinto y hasta opuesto a lo que somos. Pero porque somos lo que *no* deberíamos ser, también obramos necesariamente como *no* deberíamos obrar. Por eso necesitamos una completa transformación de nuestro sentir y nuestro ser, es decir, el renacimiento que surge como consecuencia de la redención. Pues aunque la culpa radica en el obrar, en el *operari*, su raíz se encuentra en nuestra *essentia et existentia*, ya que de ellas surge necesariamente el *operari*, tal y como he mostrado en el escrito de concurso *Sobre la libertad de la voluntad*. Por lo tanto, nuestro único verdadero pecado es el pecado original. En el mito cristiano este no surge hasta después de existir el hombre, y además a este se le atribuye *per impossibile* una voluntad libre: pero eso lo hace precisamente como mito. El núcleo íntimo y el espíritu del cristianismo es el mismo que el del brahmanismo y el budismo: todos ellos enseñan la grave culpabilidad del género humano en virtud de su existencia misma; solo que el cristianismo no procede aquí, como aquellas antiguas creencias, de forma directa y explícita, es decir, no ubica directamente la culpa en la existencia sino que la hace surgir de una acción de nuestros primeros padres. Pero eso solo era posible mediante la ficción de un *liberum arbitrum indifferentiae*[6], y no resultaba necesario más que en virtud del dogma fundamental judío en el que aquella doctrina cristiana debía injertarse. Porque, conforme a la verdad, el propio
694 nacimiento del hombre | es un acto de su libre voluntad y, en consecuencia, uno con el pecado original; de ahí que con la *essentia* y *existentia* del hombre apareciera ya el pecado original, del que

5. Véase p. 677 [p. 646], nota 2. [*N. de la T.*]
6. «Libre arbitrio de indiferencia». La crítica de Schopenhauer al mismo se encuentra en *Sobre la libertad de la voluntad*, capítulo III. [*N. de la T.*]

todos los demás pecados son consecuencia; pero el dogma fundamental judío no admitía tal interpretación; así, en su libro *De libero arbitrio*, *Agustín* enseña que el hombre solo fue inocente y poseyó una voluntad libre en el Adán anterior a la caída, y a partir de entonces está envuelto en la necesidad del pecado. — La ley, ὁ νόμος, en el sentido bíblico, exige para siempre que modifiquemos nuestro obrar aunque nuestro ser permanezca sin cambio. Pero esto es imposible; así, dice *san Pablo* que nadie está justificado ante la ley: solo el renacimiento en Jesucristo, como fruto de la acción de la gracia por la que nace un nuevo hombre y muere el viejo (es decir, un cambio fundamental del ánimo), puede sacarnos del estado de pecado y colocarnos en el de libertad y redención. Este es el mito cristiano en relación con la ética. Pero el teísmo judío en el que se injertó tuvo que soportar extrañas adiciones para adaptarse a aquel mito: ahí la fábula del pecado original ofreció el único lugar propicio para ese injerto procedente de la antigua India. Precisamente a aquella dificultad violentamente superada hay que atribuir el hecho que de los misterios cristianos hayan recibido un aire tan extraño y opuesto al sentido común, hecho que ha dificultado su proselitismo; debido a ello, y por la incapacidad de captar el sentido profundo de esos misterios, el pelagianismo, o el racionalismo actual, se levanta contra ellos e intenta eliminarlos con la exégesis, pero con ello reduce el cristianismo al judaísmo.

Pero, hablando sin mitos: mientras nuestra voluntad siga siendo la misma, nuestro mundo no podrá ser otro. Ciertamente, todos desean ser redimidos del estado de sufrimiento y de la muerte: quieren, como suele decirse, alcanzar la bienaventuranza eterna, entrar en el reino de los cielos; pero no con sus propios pies, sino que quieren que los lleve el curso de la naturaleza. Mas eso es imposible. Pues la naturaleza es solamente la reproducción, la sombra de nuestra voluntad. Por eso nunca permitirá que sucumbamos y caigamos en la nada: mas en modo alguno nos transportará más que de nuevo
| a la naturaleza. Pero cada uno experimenta en su propia vida y 695
muerte lo peligroso que es existir como una parte de la naturaleza. — Por consiguiente, la existencia ha de verse como un extravío y la redención, como una salida de él: aquella lleva siempre ese carácter. En este sentido ha sido concebida por las antiguas religiones samaneas y también, aunque con un rodeo, por el verdadero y originario cristianismo: hasta el judaísmo contiene el germen de esa visión, al menos en el pecado original (ese *redeeming feature*[7] suyo). Única-

7. [Rasgo redentor.]

mente el paganismo griego y el islam son optimistas; por eso en el primero la tendencia opuesta tuvo que hacerse lugar al menos en la tragedia: pero en el islam, que igual que la más nueva es también la peor de todas las religiones, apareció en la forma del *sufismo*, ese bello fenómeno de origen y espíritu hindú que aún hoy subsiste tras más de mil años. De hecho, como fin de nuestra existencia no se puede indicar más que el conocimiento de que mejor sería que no existiéramos. Esta es la más importante de todas las verdades, y por eso hay que expresarla, por mucho que contraste con la actual forma de pensar en Europa: en cambio, en toda el Asia no islamizada es la verdad fundamental más aceptada, hoy igual que hace tres mil años.

Si examinamos la voluntad de vivir en conjunto y objetivamente, entonces, conforme a lo dicho, nos la hemos de imaginar como encerrada en una *ilusión*; salir de ella, negar todo su afán actual, es lo que las religiones designan como autoabnegación, *abnegatio sui ipsius*[8]: pues el verdadero yo es la voluntad de vivir. Como he mostrado, las virtudes morales, es decir, la justicia y la caridad, cuando son puras nacen de que la voluntad de vivir, traspasando el *principium individuationis*, se reconoce a sí misma en todos sus fenómenos; en consecuencia, tales virtudes son ante todo un signo, un síntoma de que la voluntad que ahí se manifiesta no está ya totalmente presa de aquella ilusión sino que ya surge el desengaño; podría decirse, a modo de ejemplo, que está ya batiendo las alas para echar a volar. A la inversa, la injusticia, la maldad, la crueldad,
696 son signos de lo contrario, | de hallarse totalmente preso de aquella ilusión. Pero junto a eso, aquellas virtudes morales son un medio de fomentar la autoabnegación y, por lo tanto, de negar la voluntad de vivir. Pues la verdadera equidad, la inviolable justicia, esa virtud cardinal primera y más importante, es una tarea tan difícil que quien haga profesión de ella de forma incondicional y de corazón ha de hacer sacrificios que enseguida privan a la vida de la dulzura necesaria para disfrutarla, y de este modo desvían a la voluntad de esta y conducen a la resignación. Precisamente lo que da a la equidad su dignidad son los sacrificios que cuesta: en las cosas pequeñas no provoca admiración. Su esencia consiste en que el justo no echa sobre otro con astucia o violencia las cargas y sufrimientos que lleva consigo la vida, tal y como hace el injusto, sino que lleva él mismo lo que le toca; de este modo, lleva sobre sí toda la carga del mal que corresponde a la vida humana, sin menoscabo

8. [Abnegación de sí mismo.]

alguno. Con ello, la justicia se convierte en un medio de fomentar la negación de la voluntad de vivir, ya que la necesidad y el sufrimiento, ese verdadero destino de la vida humana, son sus resultados, y estos a su vez conducen a la resignación. Pero con mayor rapidez conduce a ella la virtud superior de la caridad, *caritas*; pues gracias a ella el hombre asume incluso el sufrimiento que originariamente corresponde a otros, apropiándose así de una parte de él mayor de la que afectaría al individuo según el curso de las cosas. El que está animado de esta virtud ha reconocido su propia esencia en aquellos otros. De este modo, identifica su propia suerte con la de la humanidad en general: pero esa es una suerte adversa: la de la fatiga, el sufrimiento y la muerte. Así pues, quien renunciando a cualquier privilegio casual no quiere para sí más que la suerte de la humanidad en general no puede tampoco querer esta durante mucho tiempo: el apego a la vida y sus placeres tiene entonces que ceder y dejar lugar a una renuncia generalizada: con ello aparecerá la negación de la voluntad. Puesto que ya el pleno ejercicio de las virtudes morales genera la pobreza, las privaciones y diferentes clases de sufrimiento, muchos, quizás con razón, rechazan | como superfluo el *ascetismo* 697
en sentido estricto, o sea, la renuncia a toda propiedad, la búsqueda intencionada de lo desagradable y repulsivo, la mortificación, el ayuno, el cilicio y la laceración. La justicia misma es el cilicio que causa a quien la ejerce una continua molestia, y la caridad que se priva de lo necesario es el ayuno permanente[9]. Precisamente por eso el *budismo* está libre de aquel estricto y exagerado ascetismo que juega un papel tan importante en el brahmanismo: la mortificación voluntaria. En aquel se conforma con el celibato, la pobreza voluntaria, la humildad y obediencia de los monjes, y la abstinencia de alimento animal, como también de relaciones con el mundo. Puesto que el fin al que conducen las virtudes morales es el que aquí se ha demostrado, la filosofía vedanta[10] dice con razón que, tras surgir el verdadero conocimiento y como consecuencia de él la total resignación, o sea, el renacimiento, resulta indiferente la moralidad o

9. En la medida en que se dé validez a la ascética, habría que añadir un cuarto móvil a los tres móviles de la acción humana que he presentado en mi escrito de concurso *Sobre el fundamento de la moral*, a saber: 1) placer propio, 2) dolor ajeno y 3) placer ajeno. El cuarto sería: dolor propio: observo esto de pasada simplemente en interés de la coherencia sistemática. Allí, dado que la pregunta de concurso se había planteado en el sentido de la ética filosófica predominante en la Europa protestante, este cuarto móvil hubo de ser obviado en silencio.

10. Véase F. H. H. Windischmann, *Sancara, sive de theologumenis Vedanticorum*, pp. 116, 117 y 121-23: también *Oupnekhat*, vol. I, pp. 340, 356, 360.

inmoralidad de la conducta anterior; y aquí utilizan la sentencia frecuentemente citada por los brahmanes: *Finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes, ejusque opera evanescunt, viso supremo illo*[11] (*Sancara, sloca*, 32). Por muy chocante que pueda resultar esa visión a aquellos para los que una recompensa en el cielo o un castigo en el infierno supone una explicación más satisfactoria de la significación ética del obrar humano, por mucho que también el buen *Windischmann* se indigne con esa doctrina al exponerla, quien sea capaz de llegar hasta el fondo del asunto
698 descubrirá que al final | coincide con aquella doctrina cristiana, impulsada sobre todo por Lutero, de que no salvan las obras sino la fe infundida por efecto de la gracia; y que por eso nunca nos podemos justificar por nuestro obrar sino que solo podemos alcanzar el perdón de los pecados por los méritos del Mediador. Es incluso fácil de ver que, sin esos supuestos, el cristianismo tendría que establecer la condena eterna para todos, y el brahmanismo, las reencarnaciones eternas para todos, así que en ninguno de ellos habría redención. Las obras pecaminosas y sus consecuencias tienen que ser alguna vez borradas y suprimidas, sea por una gracia exterior o porque alcancemos un conocimiento superior; en otro caso, el mundo no podría esperar ninguna salvación: pero después se vuelven indiferentes. Esta es también la μετάνοια καὶ ἄφεσις ἁμαρτιῶν[12] que Cristo, ya resucitado, encarga finalmente a los apóstoles como el compendio de su misión (Lucas 24, 47). Las virtudes morales no son el fin último sino solo un paso hacia él. Ese paso se designa en el mito cristiano como el comer del árbol de la ciencia del bien y del mal, con el cual aparece la responsabilidad moral al mismo tiempo que el pecado original. Este consiste verdaderamente en la afirmación de la voluntad de vivir; en cambio, su negación, resultante del mejor conocimiento que surge, es la redención. Entre ambas se encuentra la moral: acompaña al hombre como una lámpara en su camino desde la afirmación a la negación de la voluntad o, en lenguaje mítico, desde la caída en el pecado original hasta la redención por la fe en la mediación del Dios encarnado (Avatar); o, según la doctrina védica, por todos los renacimientos que resultan de las distintas obras, hasta que surja un correcto conocimiento y con él la redención (*final emancipation*),

11. [«Se desata el nudo del corazón, se disipan todas las dudas y se desvanecen todos sus actos en aquella visión suprema»; cf. p. 582 (pp. 561-562), notas 49 y 50.]
12. [La conversión y el perdón de los pecados.]

el *Moksha*, es decir, la reunificación con el *Brahma*. Pero los budistas, con total franqueza, designan el tema de forma puramente negativa, como el *nirvana*, que es la negación de este mundo o del *sansara*. Pues *nirvana* se define como la nada; así que eso solo quiere decir que el *sansara* no contiene un solo elemento que pudiera servir a la definición o construcción del *nirvana*. Precisamente por eso, los *jainistas*, que solo por el nombre | difieren de los budistas, llaman a 699
los brahmanes que creen en los Vedas *sabdapramas*, mote con el que se quiere indicar que creen de oídas lo que no se puede saber ni demostrar (*Asiat. researches*, vol. 6, p. 474).

Cuando algunos filósofos antiguos como Orfeo, los pitagóricos, Platón (p. ej., en *Fedón*, p. 151, 183 ss., Bip.; véase también *Clem. Alex. Strom* III, p. 400 ss.), como también el apóstol Pablo, lamentan la unión del alma con el cuerpo y desean liberarse de ella, entendemos el sentido verdadero y propio de esa queja, por cuanto en el segundo libro hemos sabido que el cuerpo es la voluntad misma intuida objetivamente como fenómeno espacial.

En la hora de la muerte se decide si el hombre vuelve a caer en el seno de la naturaleza o si ya no pertenece más a ella sino que...: para esta contraposición nos faltan imágenes, conceptos y palabras, precisamente porque estos están tomados en su totalidad de la objetivación de la voluntad, pertenecen a ella y por lo tanto no pueden expresar lo absolutamente opuesto a ella, así que ha de quedar para nosotros como una mera negación. Entretanto, la muerte de cada individuo es la pregunta de la naturaleza reiterada incesantemente a la voluntad de vivir: «¿Tienes bastante? ¿Quieres salir de mí?». La vida individual es tan corta a fin de que esto ocurra con la suficiente frecuencia. En ese sentido están pensadas las ceremonias, oraciones y exhortaciones de los brahmanes en la hora de la muerte, tal y como se han conservado en varios pasajes de la *Upanishad*, como también la asistencia cristiana para un aprovechamiento adecuado de la hora de la muerte por medio de las preces, la confesión, la comunión y los últimos óleos: de ahí también la oración cristiana para que Dios nos libre de una muerte repentina. El que hoy en día haya muchos que la deseen solo demuestra que no están ya en el punto de vista cristiano, que es el de la negación de la voluntad de vivir, sino en el de la afirmación, que es el pagano.

Quien menos tema convertirse en nada con la muerte será quien haya reconocido que no es ya nada y no tenga, por tanto, ningún interés en su fenómeno individual; pues en este el conocimiento, por así decirlo, ha | quemado y consumido la voluntad, de modo 700

que en él ya no queda ninguna voluntad, ningún ansia de vida individual.

La individualidad es inherente ante todo al intelecto que, reflejando el fenómeno, pertenece también al fenómeno que tiene por forma el *principium individuationis*. Pero también es inherente a la voluntad, en la medida en que el carácter es individual: mas este queda suprimido en la negación de la voluntad. Así pues, la individualidad es inherente a la voluntad solamente en su afirmación y no en su negación. Ya la santidad, que va unida a todas las acciones puramente morales, se basa en que tales acciones nacen en última instancia del conocimiento inmediato de la identidad numérica que ostenta la esencia de todos los seres vivientes[13]. Pero esa identidad no existe propiamente más que en el estado de la negación de la voluntad (*nirvana*), ya que su afirmación (*sansara*) tiene por forma su fenómeno en la pluralidad. Afirmación de la voluntad de vivir, mundo fenoménico, diversidad de todos los seres, individualidad, egoísmo, odio y maldad, brotan de *una* raíz; y exactamente lo mismo ocurre, por otro lado, con el mundo de la cosa en sí, la identidad de todos los seres, la justicia, la caridad, la negación de la voluntad de vivir. Si, tal y como he demostrado suficientemente, ya las virtudes morales nacen de la conciencia de aquella identidad de todos los seres, pero esta no se encuentra en el fenómeno sino en la cosa en sí, en la raíz de todo ser, entonces la acción virtuosa es un tránsito momentáneo al punto al que retorna de forma permanente la negación de la voluntad de vivir.

Una consecuencia de lo dicho es que no tenemos ninguna razón para suponer que existan inteligencias más perfectas que la humana. Pues vemos que ya esta basta para proporcionar a la voluntad aquel conocimiento a resultas del cual esta se niega y se suprime, con lo que desaparece la individualidad y, por lo tanto, también la inteligencia, que es un simple instrumento de la naturaleza individual y animal. Esto nos parecerá menos chocante si tenemos en cuenta que incluso las inteligencias más perfectas posibles que a
701 modo de ensayo | podamos suponer, no nos las podemos representar como existentes durante un tiempo infinito, que de hecho resultaría demasiado pobre para proporcionarles objetos siempre nuevos y dignos de ellas. Porque, en efecto, el ser de todas las cosas es en el fondo el mismo, y así todo conocimiento que verse acerca de él es necesariamente tautológico: una vez captado, tal y como enseguida lo sería por esas inteligencias perfectas, ¿qué les quedaría

13. Véase *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 274 [2.ª ed., p. 271].

más que una mera repetición y el consiguiente aburrimiento durante una eternidad? También desde ese lado se nos muestra que el fin de toda inteligencia solo puede ser reaccionar sobre una voluntad: pero, dado que todo querer es un error, la obra final de la inteligencia será suprimir el querer a cuyos fines había servido hasta entonces. Por consiguiente, ni la más perfecta inteligencia puede ser más que un tránsito hacia aquello que ningún conocimiento puede alcanzar: y dentro del ser de las cosas, tal inteligencia solo podrá ocupar un puesto en el momento en que haya logrado esa perfecta comprensión.

De acuerdo con estas consideraciones y con la tesis, demostrada en el segundo libro, de que el conocimiento tiene su origen en la voluntad, cuya afirmación refleja al servir a sus fines, mientras que la verdadera salvación se encuentra en su negación, vemos que todas las religiones en su punto culminante desembocan en la mística y los misterios, es decir, en la oscuridad y el encubrimiento, que en realidad solo indican un lugar vacío para el conocimiento, el punto en el que este cesa necesariamente; por eso el pensamiento únicamente puede expresarlo mediante negaciones, mientras que para la intuición sensible se expresa mediante símbolos: en los templos, con la oscuridad y el silencio, en el brahmanismo incluso con la suspensión de todo pensamiento e intuición, a fin de penetrar en el fondo del propio yo, pronunciando mentalmente el misterioso *om*[14]. Mística, en sentido amplio, | es toda instrucción para llegar a 702
interiorizar de modo inmediato aquello a donde no alcanza ni la intuición ni el concepto ni, en general, conocimiento alguno. El místico se contrapone al filósofo en que parte de dentro, mientras que el filósofo parte de fuera. El místico, en efecto, parte de su experiencia interna, positiva e individual, en la que se encuentra

14. Si tenemos en cuenta la esencial *inmanencia de nuestro conocimiento y de todo conocimiento en general*, por ser algo secundario y nacido solo para los fines de la voluntad, se nos hará comprensible que todos los místicos de todas las religiones caigan al final en una estecie de *éxtasis* en el que desaparece completamente todo *conocimiento* junto con su forma fundamental de *objeto* y *sujeto*, y que aseguren haber logrado su fin supremo en ese punto que está más allá de todo conocimiento; pues han llegado a donde no hay ya sujeto ni objeto, ni conocimiento de ninguna clase, precisamente porque no hay ya ninguna voluntad, cuyo servicio es el único destino del conocimiento.

Quien haya comprendido esto no considerará sobremanera insensato que los faquires se sienten y, mirando a la punta de su nariz, intenten conjurar todo pensamiento y representación, y que en algunos pasajes de la *Upanishad* se recomiende pronunciar internamente el misterioso *om* y sumirse en la propia interioridad, donde desaparecen el sujeto, el objeto y todo conocimiento.

como el ser eterno y único. Pero de esa experiencia no puede comunicar más que meras afirmaciones que hay que creer bajo su palabra: por consiguiente, no es capaz de convencer. Por el contrario, el filósofo parte de lo que es común a todos, del fenómeno objetivo presente a cada cual, y de los hechos de la conciencia tal y como se encuentran en cada uno. Su método es, por lo tanto, la reflexión acerca de todo eso y la combinación de los datos que ahí se ofrecen: por eso puede convencer. De ahí que deba guardarse de caer en el estilo de los místicos y de fingir, alegando una intuición intelectual o una presunta percepción inmediata de la razón, la posesión de un conocimiento positivo de aquello que, eternamente inaccesible a todo conocimiento, a lo sumo puede ser expresado con una negación. El valor y la dignidad de la filosofía están en que desprecia todos los supuestos que no se pueden fundamentar y dentro de sus datos no admite más que lo que se puede demostrar con seguridad en el mundo externo intuitivamente dado, en las formas de la intuición que constituyen nuestro intelecto y en la conciencia del propio yo que es común a todos. Por eso ha de seguir
703 siendo cosmología y no puede convertirse en teología. Su | tema tiene que limitarse al mundo: expresar desde todos los aspectos *qué es* el mundo en su más profundo interior es todo lo que honradamente puede hacer. — Con esto concuerda el que mi filosofía adopte un carácter *negativo* cuando ha llegado a su cima, es decir, que concluya con una negación. En efecto, solo puede hablar de aquello que se niega y a lo que se renuncia: lo que se gana a cambio es necesario caracterizarlo (en la conclusión del libro cuarto) como nada, y solo se puede añadir el consuelo de que es una nada meramente relativa, no absoluta. Pues, cuando algo no es nada de lo que conocemos, no es, en efecto, nada para nosotros. Pero de ahí no se sigue que no sea nada en absoluto, que no pueda ser nada desde ningún posible punto de vista ni en ningún sentido posible, sino solamente que estamos confinados a un conocimiento totalmente negativo de ello; lo cual puede muy bien deberse a la limitación de nuestro punto de vista. — Aquí está precisamente el punto donde el místico procede de forma positiva y a partir del cual ya no queda más que mística. Quien desee este tipo de complemento para el simple conocimiento negativo que la filosofía le puede suministrar, lo encontrará en su mayor belleza y abundancia en la *Oupnekhat*, luego en las *Enéadas* de *Plotino*, en *Escoto Erígena*, fragmentariamente en *Jakob Böhme*; pero especialmente en la admirable obra de *Guion, Les torrens*, en *Ángel Silesio* y, por último, en los poemas de los *sufíes*, de los que *Tholuk* nos ofrece una

recopilación en latín y otra en alemán, como también en algunas otras obras. Los sufíes son los gnósticos del islam; por eso *Sadi* los ha calificado con una palabra que se traduce por «clarividentes» [*Einsichtsvoll*]. El teísmo, calculado para la capacidad de las masas, pone la fuente originaria de la existencia fuera de nosotros, en un objeto: toda la mística, y también el sufismo, lo va trayendo progresivamente hacia nosotros, hacia el sujeto, según los diversos grados de iniciación; y al final el adepto conoce con asombro y regocijo que el origen es él mismo. Este proceso común a toda mística se encuentra ya desde el *Maestro Eckhart*, el padre de la mística alemana, no
solo expresado en forma de un precepto para el | perfecto asceta — 704
«que no busque a Dios fuera de sí mismo» (*Obras de Eckhart*, editadas por Pfeiffer, vol. 1, p. 626)— sino también expuesto con una gran ingenuidad cuando la hija espiritual de Eckhart, tras haber experimentado en sí misma esa transformación, corre a su encuentro para exclamar con júbilo: «¡Señor, alegraos conmigo, me he convertido en Dios!» (*ibid.*, p. 465). Conforme a ese mismo espíritu, la mística de los *sufíes* se manifiesta principalmente como una vida de disfrute, en la conciencia de que uno mismo es el núcleo del mundo y la fuente de toda existencia a la que todo retorna. Ciertamente, aquí se da con frecuencia la exigencia de renuncia a todo querer, único medio posible de liberarse de la existencia individual y su sufrimiento; pero se trata de una exigencia secundaria y considerada como fácil. En cambio, en la mística de los hindúes este último aspecto es mucho más acentuado y en la mística cristiana se hace predominante, de modo que aquella conciencia panteísta que es esencial a toda mística resulta aquí secundaria y aparece en la forma de unión con Dios como resultado de la renuncia a todo querer. Conforme a esta diversidad de concepciones, la mística mahometana tiene un carácter sumamente alegre, la cristiana, sombrío y doloroso; la hindú, superior a ambas, se mantiene a este respecto en un punto intermedio.

Quietismo, esto es, renuncia a todo querer, ascética, es decir, mortificación intencionada de toda voluntad individual, y misticismo, o sea, conciencia de la identidad del propio ser con todas las cosas o con el núcleo del mundo, se hallan en la más exacta conexión; de modo que quien profesa una de esas posturas es llevado poco a poco a adoptar las otras, incluso contra su propósito. — Nada puede ser más sorprendente que el acuerdo entre los autores que exponen aquellas teorías, dentro de la máxima diversidad de épocas, países y religiones, así como la inconmovible seguridad y la confianza íntima con la que describen su experiencia interior. No for-

man una especie de *secta* que mantenga, defienda y propague un dogma teórico adoptado de una vez por todas; antes bien, en su mayor parte no saben unos de otros; incluso los místicos, quietistas y ascetas hindúes, cristianos y mahometanos son heterogéneos en
705 todo | salvo en el sentido y espíritu interior de sus doctrinas. Un ejemplo sumamente llamativo lo ofrece la comparación de *Les torrens* de *Guion* con la doctrina de los Vedas, en concreto con un pasaje de la *Oupnekhat*, volumen 1, página 63, que incluye el contenido de aquel escrito francés de forma muy abreviada pero exacta y hasta con las mismas imágenes, si bien era imposible que la señora Guion, hacia 1680, pudiera conocerlo. En la *Teología alemana* (única edición no mutilada, Stuttgart, 1851), capítulos 2 y 3, se dice que tanto la caída del diablo como la de Adán consistieron en que uno y otro se atribuyeron el «yo», «mí», «mío» y «a mí»; y en la p. 89 se dice: «En el amor verdadero no hay yo, mí, mío, a mí, tú, tuyo, ni cosas semejantes». De forma paralela, en el *Kural*, traducido del tamul por Graul, página 8, se dice: «La pasión de lo mío, dirigida hacia fuera, y la del yo, dirigida hacia dentro, desaparecen» (véase v. 346). Y en el *Manual of Buddhism by Spence Hardy*, página 258, Buda habla así: «Mis discípulos rechazan el pensamiento 'Este soy yo' o 'Esto es mío'». En general, si se prescinde de las formas derivadas de las circunstancias externas y se llega al fondo del asunto, se descubrirá que Shakya Muni y el Maestro Eckhart enseñan lo mismo; solo que el primero pudo expresar sus pensamientos directamente, mientras que este se vio obligado a revestirlos con el mito cristiano y adaptarlos a él. Pero llega tan lejos que en él el mito cristiano es casi exclusivamente un lenguaje de imágenes, de forma análoga a como hacen los neoplatónicos con el mito helénico: lo toma en un sentido siempre alegórico. En el mismo sentido, es notable que el tránsito de san Francisco desde el bienestar a la vida mendicante fuera del todo análogo al gran paso que dio el buda Shakya Muni de príncipe a mendigo, y que, según ello, la vida y la fundación de san Francisco fueran una especie de saniasismo. Incluso vale la pena mencionar que su afinidad con el espíritu hindú se manifiesta también en su gran amor a los animales y el frecuente trato con ellos, en el que siempre les llamaba sus hermanos y hermanas; y también su bello *Cántico*,
706 en el que elogia el Sol, la Luna, | las estrellas, el viento, el agua, el fuego y la tierra, dan testimonio de su innato espíritu hindú[15].

Incluso los quietistas cristianos han tenido pocas o ninguna

15. *S. Bonaventurae vita S. Francisci*, c. 8. — K. Hase, *Franz von Assisi*, cap. 10. — *I cantici di S. Francesco*, editi da Schlosser e Steinle, Francoforto s.M. 1842.

noticia unos de otros, por ejemplo, Molinos y Guion sobre Tauler y la «Teología alemana», o Gichtel sobre aquellos. Tampoco ha tenido una esencial influencia en sus doctrinas la gran diferencia de su formación, ya que algunos como *Molinos* eran personas instruidas y otros, como *Gichtel* y muchos más, no lo eran. Tanto más se demuestra su gran acuerdo interno en la firmeza y seguridad con la que afirman hablar desde una real experiencia interior; una experiencia que no es accesible a cualquiera sino que solo participan de ella unos pocos elegidos —por eso se la ha denominado una acción de la gracia—, pero de cuya realidad no se puede dudar por las razones mencionadas. Para entender todo esto, hay que leerlos por uno mismo y no conformarse con informes de segunda mano: pues hay que oír a cada uno antes de juzgarlo. Así pues, para familiarizarse con el quietismo recomiendo en especial al Maestro Eckhart, la Teología alemana, Tauler, Guion, Antoinette Bourignon, el inglés Bunyan, Molinos[16] y Gichtel: igualmente, como confirmaciones prácticas y ejemplos de la profunda seriedad de la ascética, vale la pena leer la *Vida de Pascal*, editada por *Reuchlin*, junto con su *Historia de Port-Royal*, la *Histoire de Sainte Elisabeth par le comte de Montalembert* y *La vie de Rancé par Châteaubriand*; aunque con eso no se agota en absoluto lo significativo de ese género. Quien haya leído esos escritos y comparado su espíritu con el de la ascética y el quietismo, tal y como se halla entramado en todas las obras del
brahmanismo y el budismo, | admitirá que toda filosofía que para 707
ser consecuente tenga que rechazar aquella forma de pensar, cosa que solo puede hacerse declarando a sus representantes embusteros o locos, ya por eso mismo ha de ser necesariamente falsa. Pero en ese caso se encuentran todos los sistemas europeos a excepción del mío. Verdaderamente, tendría que ser una extraña locura aquella que se manifestase de forma tan acorde en las circunstancias y personas más variadas, y que se hubiera convertido en una doctrina fundamental de la religión de los pueblos más antiguos y numerosos de la tierra, en concreto de las tres cuartas partes de la población de Asia. Pero ninguna filosofía puede dejar en suspenso el tema del quietismo y de la ascética cuando se le plantea la cuestión; pues la materia de esta es idéntica a la de toda metafísica y ética. Este es el punto en el que espero y requiero que se pronuncie toda filosofía con su optimismo. Y si al juicio de los contemporáneos le parece

16. *Michaelis de Molinos manuductio spiritualis: hispanice 1675, italice 1680, latine 1687, gallice in libro non adeo raro, cui titulus: Recueil de diverses pièces concernant le quiétisme, ou Molinos et ses disciples. Amsterdam, 1688.*

una clara piedra de escándalo el paradójico y sin igual acuerdo de mi filosofía con el quietismo y el ascetismo, yo en cambio veo en ello una prueba de su corrección y verdad únicas, como también una razón explicativa de por qué las universidades *protestantes* la ignoran astutamente y la mantienen en secreto.

Pues no solo las religiones del Oriente, también el cristianismo verdadero tiene un fundamental carácter ascético que mi filosofía explica como negación de la voluntad de vivir; si bien el protestantismo, sobre todo en su forma actual, ha intentado disimular eso. Hasta los enemigos abiertos del cristianismo que han surgido en la época más reciente han demostrado que en él se contienen las doctrinas de la renuncia, la autoabnegación, la castidad perfecta y, en general, la mortificación de la voluntad, doctrinas que designan acertadamente con el nombre de *tendencia anticósmica*; y asimismo han demostrado fundadamente que tales doctrinas son en esencia propias del cristianismo originario y auténtico. En esto es innegable que tienen razón. Pero el que hagan valer precisamente eso como un reproche claro y manifiesto contra el cristianismo, cuando justa-
708 mente ahí radica su más profunda verdad, su valor supremo y su | carácter sublime, da testimonio de una oscuridad de espíritu que solo se puede explicar porque aquellas mentes, como desgraciadamente hoy en día otras miles en Alemania, están totalmente corrompidas y extraviadas para siempre a causa del miserable hegelianismo, esa escuela de bajeza, ese foco de estupidez e ignorancia, esa pseudosabiduría corruptora de espíritus que por fin se empieza ahora a conocer como tal; y pronto su veneración se dejará únicamente a la Academia Danesa, a cuyos ojos aquel burdo charlatán es un *summus philosophus* en favor del cual toma las armas[17]:

Car tous suivront la créance et estude
De l'ignorante et sotte multitude
Dont le plus lourd sera reçu pour juge[18].

En el cristianismo auténtico y originario, tal y como se desarrolló en los escritos de los Padres de la Iglesia a partir del Nuevo Testamento, la tendencia ascética es innegable: es la cima a la que todo aspira. Ya en el Nuevo Testamento encontramos expresada

17. Véase p. 75 [p. 100]. [*N. de la T.*]
18. [«Pues todos seguirán la creencia y la opinión / De la ignorante y tonta multitud / De la que el más burdo será recibido como juez», Rabelais, *Gargantua*, c. 68, v. 45-46.]

como doctrina fundamental la recomendación del celibato auténtico y puro (ese primero y más importante paso para la negación de la voluntad)[19]. También *Strauß*, en su *Vida de Jesús* (vol. 1, p. 618 de la primera ed.), dice respecto del celibato recomendado en Mateo 19, 11 ss: «Para no hacer decir a Jesús nada que estuviera en contra de las ideas actuales, hay quienes se han apresurado a *introducir fraudulentamente* la idea de que Jesús únicamente elogió el celibato en consideración a las circunstancias de su tiempo y para no obstaculizar la actividad apostólica: pero en el contexto no hay ninguna indicación al respecto, como tampoco en el pasaje análogo de 1 Corintios 7, 25 ss; sino que este es de nuevo uno de los lugares en los que se traslucen en Jesús los *principios ascéticos*, tal y como se hallaban extendidos entre los esenios y probablemente también entre los judíos». — Esa orientación ascética aparece después de forma más clara que al principio, cuando el cristianismo, buscando todavía adeptos, | no podía plantear unas exigencias muy altas: y al 709
comienzo del siglo III se impone expresamente. En el cristianismo verdadero, el matrimonio es un mero compromiso con la naturaleza pecaminosa del hombre, una concesión, un permiso para aquellos a los que les falta la fuerza para aspirar a lo más alto, y una salida para prevenir una corrupción mayor: en ese sentido, es sancionado por la Iglesia para que el vínculo sea indisoluble. Pero como consagración suprema del cristianismo, por la cual se entra en el grupo de los elegidos, se plantea el celibato y la virginidad: solo con estos se consigue la corona triunfal, a la que todavía hoy en día se alude con la corona en el ataúd de los solteros y la que lleva la novia el día de la boda.

Un testimonio sobre ese punto, procedente de los primeros tiempos del cristianismo, es la característica respuesta del Señor citada por Clemente de Alejandría (*Strom*. III, 6 y 9) a partir del Evangelio de los egipcios: Τῇ Σαλώμῃ ὁ κύριος πυνθανομένῃ, μέχρι πότε θάνατος ἰσχύσει; μέχρις ἄν, εἶπεν, ὑμεῖς, αἱ γυναῖκες, τίκτητε[20] (*Salomae interroganti, «quousque vigebit mors?» Dominus «quoadusque», inquit, «vos, mulieres, paritis»*); y a esto añade Clemente en el capítulo 9: τοῦτ᾽ ἔστι, μέχρις ἄν αἱ ἐπιθυμία ἐνεργῶσι[21] (*hoc est, quamdiu operabuntur cupiditates*),

19. Mateo 19, 11 ss; Lucas 20, 35-37; 1 Corintios 7, 1-11 y 25-40 (1 Tesalonicenses 4, 3; 1 Juan 3, 3); Apocalipsis 14, 4.
20. [Cuando Salomé preguntó durante cuánto tiempo dominaría la muerte, el Señor contestó: «Mientras vosotras, mujeres, sigáis pariendo», *Stromata* III, 6, 45].
21. [«Esto es, mientras los deseos sigan dominando», *Stromata* III, 9, 64.]

relacionándolo inmediatamente con el famoso pasaje de Romanos 5, 12. Más adelante, en el capítulo 13, cita las palabras de Casiano: Πυνθανομένης τῆς Σαλώμης, πότε γνωσθήσεται τὰ περὶ ὧν ἤρετο, ἔφη ὁ κύριος, ὅταν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσητε, καὶ ὅταν γένηται τὰ δύο ἕν, καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θηλείας οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ[22] (*Cum interrogaret Salome, quando cognoscentur ea, de quibus interrogabat, ait Dominus: «quando pudoris indumentum conculcaveritis, et quando duo facta fuerint unum, et masculum cum foemina nec masculum nec foeminum»*); es decir, cuando dejéis de utilizar el velo del pudor, porque todas las diferencias sexuales hayan desaparecido.

Los herejes son quienes más lejos han llegado en este punto: ya en el siglo II podemos verlo en los tatianitas o encratitas, los
710 gnósticos, los marcionitas, los montanistas, valentinianos | y casianos; pero simplemente hicieron honor a la verdad con una consecuencia implacable y así, conforme al espíritu del cristianismo, predicaron la continencia total, ἐγκράτεια; mientras, la Iglesia, prudentemente, declaraba herejía todo lo que se opusiera a su política de amplias miras. *San Agustín* dice de los tatianitas: *Nuptias damnant, atque omnino pares eas fornicationibus aliisque corruptionibus faciunt: nec recipiunt in suum numerum coniugio utentem, sive marem, sive foeminam. Non vescuntur carnibus, easque abominantur*[23] (*De haeresi ad quod vult Deum. haer.* 25). Pero también los Padres ortodoxos consideran el matrimonio desde esa perspectiva y predican con ahínco la castidad perfecta, la ἁγνεία: *Atanasio* señala como causa del matrimonio la siguiente: ὅτι ὑποπίπτοντές ἐσμεν τῇ τοῦ προπάτορος καταδίκῃ· — ἐπειδὴ ὁ προηγούμενος σκοπὸς τοῦ θεοῦ ἦν, τὸ μὴ διὰ γάμου γενέσθαι ἡμᾶς καὶ φθορᾶς· ἡ δὲ παράβασις τῆς ἐντολῆς τὸν γάμον εἰσήγαγεν διὰ τὸ ἀνομῆσαι τὸν Ἀδάμ[24] (*Quia subjacemus condemnationi propatoris nostri; — nam finis, a Deo praelatus, erat, nos non per*

22. [«Cuando Salomé preguntó cuándo se conocería aquello por lo que había preguntado, dijo el Señor: 'Cuando abandonéis las vestiduras del pudor y cuando los dos sexos sean uno, y tanto lo masculino como lo femenino no sean ni masculino ni femenino'», *Stromata* III, 13, 92.]

23. [«Condenan el matrimonio y lo equiparan a la fornicación y a las demás perversiones; no admiten en su grupo a los casados, ni hombres ni mujeres. No comen carne, sino que les repugna», *De haeresibus au Quodvultdeus* I, 25.]

24. [«Porque estamos sometidos a la condena de nuestro primer padre; pues el fin previsto por Dios no era que naciéramos a través del matrimonio y la corrupción: pero la transgresión del mandato introdujo el matrimonio, debido a la infracción de Adán», Atanasio, *Expositio in psalmis*, 50.]

nuptias et corruptionem fieri: sed transgressio mandati nuptias introduxit, propter legis violationem Adae. — Exposit. in psalm. 50.) *Tertuliano* llama al matrimonio *genus mali inferioris, ex indulgentia ortum*[25] (*De pudicia*, c. 16), y dice: *Matrimonium et stuprum est commixtio carnis; scilicet cujus concupiscentiam dominus stupro adaequavit. Ergo, inquis, jam et primas, id est unas nuptias destruis? Nec immerito: quoniam et ipsae ex eo constant, quod est stuprum*[26] (*De exhort. castit.*, c. 9) Hasta el mismo *san Agustín* se declara totalmente partidario de esa doctrina con todas sus consecuencias, cuando dice: *Novi quosdam, qui murmurent: quid, si, inquiunt, omnes velint ab omni concubitu abstinere, unde subsistet genus humanum? — Utinam omnes hoc vellent! Dumtaxat in caritate, de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta: multo citius Dei civitas compleretur, et acceleraretur terminus saeculi*[27] (*De bono conjugali*, c. 10). Y añade: *Non vos ab hoc studio, quo multos ad imitandum vos excitatis, frangat querela vanorum, qui dicunt: quomodo subsistet genus humanum, si omnis fuerint continentes?* | 711
Quasi propter aliud retardetur hoc seculum, nisi ut impleatur praedestinatus numerus ille sanctorum, quo citius impleto, profecto nec terminus seculi differetur[28] (*De bono viduitatis*, c. 23). Se ve al mismo tiempo que él identifica la salvación con el fin del mundo. — Los restantes pasajes de las obras de *san Agustín* referentes a este punto se encuentran reunidas en la *Confessio Augustiniana e D. Augustini operibus compilata a Hieronymo Torrense*, 1610, bajo los títulos *De matrimonio, De coelibatu*, etc. De este modo podemos convencernos de que en el auténtico cristianismo antiguo el matrimonio era una simple concesión que, además, debía tener como único fin la procreación; mientras que la verdadera virtud, mucho

25. [Una especie de mal menor, nacido de la indulgencia.]

26. [«El matrimonio y el adulterio son un comercio carnal; pues el Señor equiparó el deseo de esa unión al adulterio. '¿Luego — preguntáis — también rechazas el matrimonio primero, es decir, el único?' Y no sin razón: porque también este consiste en lo mismo que el adulterio», *De exhortatione castitatis*, 9.]

27. [He conocido algunos que murmuran y preguntan: «Si todos quisieran abstenerse de copular, ¿cómo subsistiría el género humano?». — ¡Ojalá todos quisieran! Y que fuera por amor, con un corazón puro, con buena conciencia y por una fe no fingida: entonces se consumaría mucho antes la Ciudad de Dios y se aceleraría el final de los siglos.]

28. [En este empeño por el que movéis a muchos a imitaros, no os confunda la objeción de los hombres vanos que dicen: «¿Cómo subsistiría el género humano si todos fueran continentes?». Como si este mundo durase por otra razón que para completar el número previsto de los santos; cuanto antes se complete, menos tardará en llegar el final del mundo.]

más preferible, era la total continencia. A aquellos que no quieran remitirse a las fuentes, les recomiendo dos escritos para eliminar toda eventual duda acerca de la tendencia cristiana en cuestión: Carové, *Sobre la ley del celibato*, 1832, y Lind, *De coelibatu Christianorum per tria priora secula, Havniae*, 1839. Pero no es en modo alguno a las opiniones particulares de esos autores a lo que remito, ya que son opuestas a las mías, sino única y exclusivamente a los informes y citas que han recopilado cuidadosamente, y que merecen una total confianza respecto de su autenticidad, precisamente porque los dos autores se oponen al celibato: el primero es un racionalista católico, el otro, un protestante que habla plenamente como tal. En el primer escrito, volumen 1, página 166, se expresa el siguiente resultado a ese respecto: «Conforme a la opinión de la Iglesia — tal y como se lee en los Padres canónicos, en las enseñanzas sinodales y papales, y en innumerables escritos de católicos ortodoxos—, se denomina a la castidad permanente una virtud divina, celestial, angelical, y se considera que la obtención de ayuda divina para conseguirla depende de que se pida con fervor. — Ya hemos demostrado que esa doctrina agustiniana se encuentra expresada en Canisio y en el Concilio de Trento, como una inalterable creencia de la Iglesia. Para probar que se ha mantenido hasta la actualidad como doctrina de fe, puede bastar en número de junio de
712 1831, de la revista *El | católico*: en la página 263, se dice: 'En el catolicismo, la observancia de una *castidad perpetua* por amor a Dios aparece *en sí misma* como el *supremo* mérito del hombre. La opinión de que la observancia de una castidad permanente como *fin en sí misma santifica* y eleva al hombre está hondamente arraigada en el cristianismo, tanto en su espíritu como en sus preceptos explícitos. El Concilio de Trento ha despejado toda posible duda al respecto'. — En efecto, cualquier persona imparcial tendrá que admitir, no solo que la doctrina expresada por los «católicos» es realmente católica, sino también que los argumentos aducidos en su favor pueden ser irrefutables para una razón católica, ya que están sacados de las concepciones fundamentales de la Iglesia sobre la vida y su destino». Más adelante, en la página 270, se dice: «Si bien *san Pablo* califica de doctrina errónea la prohibición del matrimonio y el autor de la Epístola a los Hebreos, aún más judío, ordena 'que el matrimonio se mantenga en todos con honor y libre de tacha' (Hebreos 13, 4), no por ello se puede desconocer la orientación fundamental de ambos hagiógrafos. La virginidad era para ambos la perfección, el matrimonio es un recurso para los débiles y solo en cuanto tal ha de permanecer a salvo. En cambio, la aspira-

ción suprema estaba dirigida a la completa renuncia material. El yo debe «apartarse y renunciar a todo lo que le reporta placer solo a *él* y *solo temporalmente*». — Finalmente, en la página 288, se afirma: «Estamos de acuerdo con el abad Zaccaria, que afirma que el celibato (no la ley del celibato) se deriva ante todo de la doctrina de Cristo y del apóstol Pablo».

Lo que siempre se opone a esa visión auténticamente cristiana es el Antiguo Testamento con su πάντα καλὰ λίαν[29]. Esto se esclarece especialmente a partir de aquel importante libro tercero de los *Stromata* de *Clemente*, en el que, polemizando con los herejes encratitas antes mencionados, sólo les opone el judaísmo con su optimista relato de la Creación, al que contradice la tendencia a negar el mundo presente en el Nuevo Testamento. Pero la | 713
conexión entre el Nuevo y el Antiguo Testamento es en el fondo extrínseca, accidental y hasta forzada; y el único punto de contacto que ofreció el segundo a la doctrina cristiana fue, como se dijo, la historia del pecado original que, por lo demás, se encuentra aislada en el Antiguo Testamento y no se vuelve a utilizar. Sin embargo, según el relato evangélico, son precisamente los defensores ortodoxos del Antiguo Testamento los que causaron la crucifixión del fundador del cristianismo, porque consideraron que sus teorías estaban en contradicción con las de ellos. En el mencionado tercer libro de los *Stromata* de *Clemente*, resalta con claridad sorprendente el antagonismo entre el optimismo y el teísmo, por un lado, y el pesimismo y la moral ascética por otro. Ese libro está dirigido contra los gnósticos, que precisamente enseñaban el pesimismo y la ascética, en concreto la ἐγκράτεια (continencia de todas clases, pero en especial de satisfacción sexual); por eso Clemente les censura con severidad. Pero ahí se trasluce al mismo tiempo que el espíritu del Antiguo Testamento se halla en ese antagonismo con el del Nuevo. Pues, prescindiendo del pecado original como un *hors d'oeuvre*[30], el espíritu del Antiguo Testamento es diametralmente opuesto al del Nuevo Testamento: aquel, optimista, este, pesimista. El propio Clemente resalta esa contradicción al final del undécimo capítulo (προσαποτεινόμενον τὸν Παῦλον τῷ Κτίστῃ[31]), aunque no quiere admitirlo sino que lo califica de aparente, como buen judío que es. En general, es interesante ver cómo en Clemente el Antiguo y Nuevo Testamento chocan continuamente entre sí,

29. [«(Y Dios vio que) todo (era) muy bueno», Génesis 1, 31.]
30. [Excepción.]
31. [«Que Pablo se puso en contradicción con el Creador», III, 11, 76.]

y cómo él se esfuerza por conciliarlos, aunque la mayoría de las veces excluye el Nuevo con el Antiguo Testamento. Justo al comienzo del tercer capítulo censura a los marcionitas por haber considerado mala la Creación, siguiendo el precedente de Platón y Pitágoras; pues Marción enseña que se trata de una mala naturaleza, hecha de una mala materia (φύσις κακή, ἐκ τε ὕλης κακῆς); por eso no se debe poblar este mundo sino abstenerse del matrimonio (μὴ βουλόμενοι τὸν κόσμον συμπληροῦν ἀπέχεσθαι γάμου). Eso lo toma muy a mal Clemente, que admite y comprende mucho mejor el Antiguo Testamento que el Nuevo. En eso ve
714 una palmaria ingratitud, | hostilidad y rebelión contra aquel que ha hecho el mundo, el justo Demiurgo del que ellos mismos son obra; y, sin embargo, ellos desdeñan hacer uso de sus creaciones, en una rebelión impía «que abandona los sentimientos naturales» (ἀντιτασσόμενοι τῷ ποιητῇ τῷ σφων, — ἐγκρατεῖς τῇ πρὸς τὸν πεποιηκότα ἔχθρᾳ, μὴ βουλόμενοι χρῆσθαι τοῖς ὑπ' αὐτοῦ κτισθεῖσιν, — ἀσεβεῖ θεομαχίᾳ τῶν κατὰ φύσιν ἐκστάντες λογισμῶν[32]). En su santo celo, él ni siquiera quiere conceder a los marcionistas el título de originalidad sino que, armado de su conocida erudición, se planta ante ellos y demuestra con las más bellas citas que ya los filósofos antiguos, Heráclito y Empédocles, Pitágoras y Platón, Orfeo y Píndaro, Heródoto y Eurípides, y también la Sibila, se quejaron de la lamentable condición del mundo, o sea, predicaron el pesimismo. En ese entusiasmo de erudición, no se da cuenta de que está llevando agua al molino de los marcionitas, ya que muestra que

«Los más sabios de todos los tiempos»[33]

han enseñado y cantado lo mismo que ellos; sino que lleno de confianza y arrojo cita las expresiones más claras y enérgicas de los Antiguos en este sentido. A él, desde luego, no le llevan a error: por mucho que los sabios lamenten lo triste de la existencia y los poetas derramen las quejas más conmovedoras, por muy alto que griten la naturaleza y la experiencia contra el optimismo, todo eso no inquieta al Padre de la Iglesia; él se aferra a su revelación judía y permanece confiado. El Demiurgo ha hecho el mundo: a partir de aquí, es

32. [«Se oponen a aquel que los ha creado — persistiendo en la enemistad con su creador, ya que no quieren hacer uso de sus creaciones — y en una sacrílega lucha contra Dios, abandonan los sentimientos naturales», III, 3, 12.]

33. [Goethe, «Canción copta», v. 3.]

cierto *a priori* que es excelente, cualquiera que sea su aspecto.— Lo mismo ocurre después con el segundo punto, la ἐγκράτεια, con la que en su opinión los marcionitas manifiestan su ingratitud hacia el Demiurgo (ἀχαριστεῖν τῷ δημιουργῷ) y la obstinación con que rechazan sus dones (δι' ἀντίταξιν πρὸς τὸν δημιουργόν, τὴν χρῆσιν τῶν κόσμικων παραιτουμένοι). Pero en esto ya los trágicos se adelantaron a los encratitas (para menoscabo de su originalidad) y dijeron lo mismo: en efecto, al | lamentarse también 715
de la infinita miseria de la existencia, añadieron que es mejor no traer hijos a un mundo así; — él prueba esto citando de nuevo los más bellos pasajes, al tiempo que acusa a los pitagóricos de haber renunciado al placer sexual por esa razón. Pero nada de eso le afecta: él sigue en su tesis de que con su continencia todos aquellos pecan contra el Demiurgo, al enseñar que no hay que casarse, ni engendrar hijos, ni traer nuevos desdichados al mundo ni echar más pasto a la muerte (δι' ἐγκρατείας ἀσεβοῦσιν εἴς τε τὴν κτίσιν καὶ τὸν ἅγιον δημιουργόν, τὸν παντοκράτορα μόνον θεόν, καὶ διδάσκουσι, μὴ δεῖν παραδέχεσθαι γάμον καὶ παιδοποιΐαν, μηδὲ ἀντεισάγειν τῷ κόσμῳ δυστυχήσοντας ἑτέρους μηδὲ ἐπιχορηγεῖν θανάτῳ τροφήν[34]; c. 6). — El docto Padre de la Iglesia, al censurar la ἐγκράτεια, no parecía presentir que poco tiempo después se introduciría progresivamente el celibato en el sacerdocio cristiano, hasta que finalmente, en el siglo XI, se elevó a ley porque se correspondía con el espíritu del Nuevo Testamento. Pero precisamente esto lo han captado más a fondo y lo han entendido mejor los gnósticos que nuestro Padre de la Iglesia, que era más judío que cristiano. La concepción de los gnósticos destaca con claridad al comienzo del capítulo noveno, donde se cita a partir del Evangelio de los egipcios: αὐτὸς εἶπεν ὁ Σωτήρ, «ἦλθον καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θηλείας». θηλείας μέν, τῆς ἐπιθυμίας· ἔργα δέ, γένεσιν καὶ φθοράν[35] (*ajunt enim dixisse Servatorem: «veni ad dissolvendum opera feminae»: feminae quidem, cupiditatis; opera autem, generationem et interitum*); — pero de manera particular se pone de manifiesto al final del capítulo décimotercero y al comienzo del décimocuarto. Mas la Iglesia tuvo que poner cuidado en instaurar una religión que pudiera andar y sostenerse en

34. [«Con la continencia cometen crímenes contra la creación y contra el santo creador, el todopoderoso y único Dios, y enseñan que no hay que casarse ni engendrar hijos, ni traer al mundo otros seres infelices ni ofrecer pasto a la muerte», III, 6, 45.]

35. [«El propio Salvador dijo: 'Yo he venido a disolver las obras de la mujer'. De la mujer, o sea, del deseo. Y esas obras son la generación y la perdición», III, 9, 63.]

el mundo tal como es y en medio de los hombres; por eso declaró herejes a aquellos. —Al final del capítulo séptimo, nuestro Padre de la Iglesia opone el ascetismo hindú, que considera malo, al cristiano-judío; — ahí destaca con claridad la diferencia fundamental entre el espíritu de ambas religiones. En efecto, en el judaísmo y el cristianismo todo se reduce a la obediencia o desobediencia al
716 mandato de Dios, — ὑπακοὴ καὶ παρακοή, según es | propio de nosotros, criaturas suyas, ἡμῖν, τοῖς πεπλασμένοις ὑπὸ τῆς τοῦ Παντοκράτορος βουλήσεως[36] (*nobis, qui ab Omnipotentis voluntate effícti sumus*) c. 14. — A eso se añade, como segunda obligación, λατρεύειν θεῷ ζῶντι, servir al Señor, alabar sus obras y rebosar de agradecimiento. — Eso aparece de forma totalmente distinta en en brahmanismo y el budismo, ya que en este último toda mejora, conversión y esperanza de salvación de este mundo de sufrimiento, de ese *sansara*, nace del conocimiento de cuatro verdades fundamentales: 1) *dolor*, 2) *doloris ortus*, 3) *doloris interitus*, 4) *octopartita via ad doloris sedationem*[37] — *Dhammapadam*, edición Fausböll, páginas 35 y 347. La explicación de estas cuatro verdades se encuentra en Burnouf, *Introduct. à l'hist. du Buddhisme*, página 629, y en todas las exposiciones del budismo.

Verdaderamente, no es el judaísmo con su πάντα καλὰ λίαν[38], sino el brahmanismo y el budismo los que resultan afines al cristianismo en su espíritu y su tendencia ética. Mas lo esencial de una religión es el espíritu y la tendencia ética, no los mitos de los que se reviste. Por eso no renuncio a creer que las dotrinas del cristianismo se pueden derivar de algún modo de aquellas religiones originarias. En el segundo volumen de los *Parerga*, § 179, he hecho referencia a algunos indicios al respecto. A ellos se puede añadir que Epifanio (*Haeret[ici]* XVIII) narra que los primeros judeo-cristianos de Jerusalén, que se llamaban nazarenos, se abstenían de toda alimentación animal. En virtud de ese origen (o, al menos, de esa coincidencia) el cristianismo se encuentra entre las antiguas, verdaderas y sublimes creencias de la humanidad que se oponen al falso, vulgar y corruptor *optimismo* que se presenta en el paganismo griego, el judaísmo y el islam. La religión zenda se halla en cierta medida en un término medio, ya que, frente a Ormuz, encuentra un contrapeso pesimista en Ahrimán. De esta religión zenda surgió la religión judía, tal y

36. [«Nosotros, creados por la voluntad del Omnipotente», III, 14, 95.]
37. [1) el dolor, 2) el nacimiento del dolor, 3) la supresión del dolor, 4) la vía octopartita para calmar el dolor.
38. Véase p. 712 [p. 677], nota 28. [N. *de la T.*]

como ha demostrado fundadamente J. G. *Rhode* en su libro *La tradición sagrada del pueblo zenda*: de Ormuz surgió Jehová y de Ahrimán, Satán, aunque este desempeña en el judaísmo un papel muy secundario y casi hasta desaparece; | con ello el optimismo 717
adquiere la supremacía y no le queda como elemento pesimista más que el mito del pecado original, que igualmente procede del *Zend Avesta* (de la fábula de Mechián y Mechiana), y que cae en el olvido hasta que es retomado, al igual que el de Satán, por el cristianismo. Pero también el mismo *Ormuz* procede del brahmanismo, aunque de una región inferior del mismo: no es, en efecto, otro que *Indra*, aquel dios secundario del firmamento y de la atmósfera, en frecuente rivalidad con el hombre; así lo ha demostrado acertadamente el excelente autor *J. J. Schmidt* en su escrito *Sobre la afinidad de las doctrinas gnóstico-teosóficas con las religiones del Oriente*. Ese Indra-Ormuz-Jehová tuvo después que pasar al cristianismo, ya que este nació en Judea; pero, debido a su carácter cosmopolita, se despojó de sus nombres propios para ser designado en el lenguaje de cada nación convertida con el apelativo de los individuos sobrehumanos desbancados por él, como θεός, *Deus*, que viene del sánscrito *Deva* (de donde viene también *devil*, demonio), o, en los pueblos gótico-germánicos, con la palabra *God*, *Gott*, derivada de Odin o Wotan, Guoda, Sodan. También en el islam, procedente igualmente del judaísmo, tomó el nombre de Alá, existente ya antes en Arabia. De forma análoga a esta, los dioses del Olimpo griego, cuando fueron implantados en Italia en los tiempos prehistóricos, adoptaron los nombres de los dioses allí vigentes: por eso a Zeus se le llama entre los romanos Júpiter; a Hera, Juno; a Hermes, Mercurio, etc. En China, el primer apuro de los misioneros nace de que la lengua china no tiene ningún apelativo de ese tipo, como tampoco ninguna palabra para «crear»[39]; porque las tres religiones de China no conocen dios alguno, ni en plural ni en singular.

Sea como fuere, aquel πάντα καλὰ λίαν del Antiguo Testamento es realmente ajeno al verdadero cristianismo: pues en el Nuevo Testamento se habla continuamente del mundo como de algo a lo que no se pertenece, que | no se ama e incluso que está 718
dominado por el diablo[40]. Esto concuerda con el espíritu ascético de

39. Véase *Sobre la voluntad en la naturaleza*, 2.ª ed., p. 124.
40. Por ejemplo, Juan 12, 25 y 31; 14, 30; 15, 18-19; 16, 33; Colosenses 2, 20; Efesios 2, 1-3; 1 Juan 2, 15-17 y 4, 4-5. Con ocasión de esto puede verse cómo ciertos teólogos protestantes, en sus esfuerzos por tergiversar el texto del Nuevo Testamento según su concepción del mundo racionalista, optimista e inefablemente

negación del propio yo y superación del mundo que, al igual que el ilimitado amor al prójimo incluido el enemigo, es el rasgo fundamental que el cristianismo tiene en común con el brahmanismo y el budismo, y el que acredita su parentesto. En ningún tema hay que distinguir tanto la cáscara del núcleo como en el cristianismo. Y precisamente porque tengo en gran estima el núcleo, a veces me ando con pocos cumplidos con la cáscara: pero esta es más gruesa de lo que la mayoría de las veces se piensa.

El protestantismo, al eliminar la ascética y su punto central, el carácter meritorio del celibato, ha abandonado el núcleo más íntimo del cristianismo y, en esta medida, ha de ser considerado como la decadencia del mismo. Esto resalta ya en nuestros días, en su progresivo tránsito al racionalismo vulgar: ese moderno pelagianismo que al final conduce a una doctrina de un Padre amoroso que ha creado el mundo para que las cosas acaezcan en él de forma encantadora y placentera (lo cual, desde luego, tuvo que salirle mal) y que, con tal de que nos acomodemos a su voluntad en ciertas cuestiones, cuidará de que después tengamos un mundo aún más encantador (en el que la única queja es que tenga una entrada tan terrible). Esta puede ser una buena religión para pastores protestantes cómodos, casados e ilustrados; pero no es un cristianismo. El cristianismo es la doctrina de la profunda culpabilidad del género humano debida a la existencia misma, y del afán del cora-
719 zón en busca de la redención que, | sin embargo, solo puede alcanzarse mediante los más duros sacrificios y la negación de sí mismo, o sea, a través de una conversión total de la naturaleza humana. — Puede que *Lutero* tuviera toda la razón desde el punto de vista práctico, es decir, en relación con las atrocidades de la Iglesia de su época, que él quiso subsanar; pero no la tuvo desde el punto de vista teórico. Cuanto más elevada es una doctrina, más expuesta se halla al abuso por parte de la naturaleza humana, que en conjunto posee tendencias rastreras y malas: por eso los abusos son mucho más numerosos y mayores en el catolicismo que en el protestantismo. Así, por ejemplo, el monacato, esa negación de la voluntad metódica y ejercitada en común para animarse mutuamente, es una institución elevada pero, precisamente por eso, infiel

vulgar, llegan tan lejos que falsean directamente el texto en sus traducciones. Así, H. A. Schott, en su nueva versión latina añadida al texto de Griesbach de 1805, ha traducido la palabra κόσμος en Juan 15, 18-19, por *Judaei*, y en 1 Juan 4,4, por *profani homines*; y en Colosenses 2, 20, traduce στοιχεῖα τοῦ κόσμου por *elementa Judaica*; en cambio, Lutero siempre ha traducido el término leal y correctamente por «mundo».

a su espíritu en la mayoría de las ocasiones. Los escandalosos abusos de la Iglesia suscitaron la indignación del recto espíritu de Lutero. Pero como resultado de ello, llegó hasta el punto de pretender abolir todo lo posible del cristianismo; con ese fin, primero se limitó a las palabras de la Biblia, pero luego llegó demasiado lejos en su celo bien intencionado, al atacar el principio ascético en su corazón mismo. Pues tras la supresión del principio ascético, enseguida ocupó necesariamente su lugar el principio optimista. Pero, tanto en las religiones como en la filosofía, el optimismo es un error fundamental que cierra el camino a toda verdad. Conforme a todo ello, opino que el catolicismo es un cristianismo del que se ha abusado vergonzosamente, y el protestantismo, un cristianismo degenerado; y pienso que el cristianismo en general ha tenido el destino que recae en todas las cosas nobles, elevadas y grandiosas, tan pronto como han de subsistir entre los hombres.

No obstante, incluso en el seno del protestantismo se abrió paso de nuevo el espíritu esencialmente ascético y encratita del cristianismo; y desde ahí ha surgido un fenómeno de envergadura y firmeza quizás no habidas hasta ahora, en la curiosa secta de los *shakers* de Norteamérica, fundada por una inglesa, Anna Lee, en 1774. Los miembros de esta secta ascienden ya a seis mil y, repartidos en quince comunidades, ocupan varios pueblos de los estados de Nueva York y Kentucky, sobre todo en el distrito de New-Libanon, junto a
Nassau. El rasgo fundamental | de sus normas de vida religiosa es el 720
celibato y la total abstinencia de toda satisfacción sexual. Esta norma, según admiten unánimemente incluso los visitantes ingleses y norteamericanos que se burlan de ellos, es observada de forma estricta y fiel, pese a que a veces los hermanos y hermanas llegan a habitar en la misma casa, comen en la misma mesa y *bailan* juntos en la iglesia durante el oficio divino. Pues el que ha hecho el más duro de todos los sacrificios está autorizado a *bailar* ante el Señor: es el vencedor, ha triunfado. Sus cantos en la iglesia son en general composiciones alegres y en parte hasta divertidas. Así, también aquella danza en la iglesia que sigue a la predicación va acompañada del canto de los demás: desarrollada de forma rítmica y animada, termina con un galope que continúa hasta el agotamiento. Entre una danza y otra, uno de sus maestros grita: «¡Acordaos de que nos alegramos aquí, ante el Señor, de haber matado nuestra carne, pues este es el único uso que hacemos de nuestros miembros rebeldes!». Al celibato se vinculan por sí mismas casi todas las demás prescripciones. No existe la familia, tampoco la propiedad privada, sino la comunidad de bienes. Todos se visten igual, al estilo de los cuáque-

ros, y con gran limpieza. Son industriosos y diligentes: el ocio no se tolera. También tienen el envidiable precepto de evitar todo ruido innecesario, como gritos, portazos, chasquidos de látigos, fuertes choques, etc. Uno de ellos expresaba así su norma de vida: «Llevad una vida de inocencia y pureza, amad al prójimo como a vosotros mismos, vivid en paz con todos los hombres y absteneos de guerras, derramamientos de sangre y de toda acción violenta hacia los otros, así como de todo afán de honor y notoriedad mundanos. Dad a cada uno lo suyo y observad la *santidad*: pues sin ella nadie puede ver al Señor. Haced el bien a todos, hasta donde haya ocasión y alcancen vuestras fuerzas». No hacen proselitismo, sino que prueban a los que se suman a ellos con un noviciado de varios años. Cada uno es libre de salir de la secta, y muy raramente se expulsa a alguno por una falta. Los niños confiados a ellos son educados con esmero, y solo cuando han crecido hacen profesión libremente. Se
721 cuenta | que en las controversias de sus jefes con eclesiásticos anglicanos, estos salen perdiendo la mayoría de las veces, ya que los argumentos de aquellos consisten en pasajes del Nuevo Testamento. — Más detalles sobre esto se encuentran principalmente en *Maxwell's Run through the United States*, 1841, y también en *Benedict's History of all religions*, 1830, *Times*, 4 de noviembre de 1837, y en la revista alemana *Columbus*, mayo de 1831. — Una secta alemana en América muy semejante a esa, que igualmente vive en un estricto celibato y abstinencia, es la de los rapistas, sobre la cual informa F. Löher en *Historia y situación de los alemanes en América*, 1853. — En Rusia, los *raskolnik* deben ser también una secta semejante. Los gichtelianos viven también en estricta castidad. — Pero ya entre los antiguos judíos encontramos un prototipo de todas esas sectas, los esenios, de los que habla incluso Plinio (*Hist. nat.* V, 15); estos eran muy parecidos a los *shakers*, no solo en el celibato sino también en otros aspectos, e incluso en la danza durante el oficio divino[41]; todo lo cual hace suponer que la fundadora de esta secta tomó aquella como modelo. — ¿Qué aspecto adopta frente a tales hechos la afirmación de Lutero: *Ubi natura, quemadmodum a Deo nobis insita est, fertur ac rapitur,* fieri nullo modo potest, *ut extra matrimonium caste vivatur*[42] (*Catech. maj.*)?

41. Bellermann, *Noticias históricas sobre los esenios y los terapeutas*, 1821, p. 106.

42. [«Pues cuando se sigue la naturaleza tal y como ha sido implantada por Dios en nosotros, no hay modo posible de vivir castamente fuera del matrimonio», Lutero, *Catecismo mayor*, precepto VI, 5.]

Si bien en lo esencial el cristianismo no ha enseñado más de lo que toda Asia sabía ya desde hace tiempo e incluso mejor, en Europa supuso una nueva y gran revelación que transformó totalmente la orientación espiritual de los pueblos. Pues les manifestó el significado metafísico de la existencia y les enseñó a mirar por encima de la estrecha, miserable y efímera vida terrena; como también a no considerarla ya como un fin en sí mismo sino como un estado de sufrimiento, de culpa, de prueba, de lucha y de purificación, desde el que podemos levantarnos mediante los méritos morales, la dura renuncia y la negación del propio yo, hacia una existencia mejor | e 722
incomprensible para nosotros. Enseñó, en efecto, la gran verdad de la afirmación y la negación de la voluntad de vivir, envuelta en el ropaje de la alegoría, al decir que con el pecado de Adán la maldición nos ha afectado a todos, el pecado ha entrado en el mundo y la culpa es heredada por toda la humanidad; que, en cambio, por el sacrificio que hizo Jesús de su vida todos han sido redimidos, el mundo se ha salvado, la culpa se ha borrado y se ha restablecido la justicia. Pero para comprender la verdad contenida en ese mito no basta con considerar a los hombres simplemente en el tiempo, como seres independientes unos de otros, sino que es necesario captar la idea (platónica) del hombre, que es a la serie de los hombres lo que la eternidad en sí misma a la eternidad disgregada en el tiempo; por eso la idea eterna *hombre*, extendida temporalmente en la serie de los hombres, vuelve a aparecer en el tiempo como un todo en virtud del nexo de la procreación que da unidad a esa serie. Si se tiene en mente la idea del hombre, se ve que el pecado de Adán representa la naturaleza finita, animal y pecadora del hombre, conforme a la cual él es un ser sometido a la finitud, el pecado, el sufrimiento y la muerte. Por el contrario, la vida, doctrina y muerte de Jesucristo representan el lado eterno y sobrenatural, la libertad y la redención del hombre. Cada hombre es, en cuanto tal y en potencia, tanto Adán como Jesús, según como se conciba a sí mismo y determine su voluntad; conforme a ello será maldito y estará sometido a la muerte, o se salvará y alcanzará la vida eterna. — Esas verdades, tanto en su sentido alegórico como en el propio, eran totalmente nuevas para los griegos y romanos, que todavía estaban plenamente inmersos en la vida y no podían mirar seriamente más allá de ella. Quien dude de esto, vea cómo hablan *Cicerón* (*Pro Cluentio*, c. 6) y *Salustio* (*Catil[inae coniuratio]*, c. 47) de nuestro estado tras la muerte. Los antiguos, pese a progresar ampliamente en todo lo demás, siguieron siendo niños en la cuestión fundamental y hasta fueron superados por los druidas, que enseñaban la metempsicosis.

El que algún que otro filósofo, como Pitágoras y Platón, pensara de otra manera, no cambia nada con respecto al conjunto.

Aquella gran verdad fundamental que contiene el cristianismo,
723 como también el brahmanismo y el budismo, a saber: la | necesidad de ser redimidos de una existencia que ha caído en el sufrimiento y la muerte, y la posibilidad de conseguirlo mediante la negación de la voluntad, es decir, mediante un decidido enfrentamiento con la naturaleza, esa verdad es sin comparación la más importante que puede existir, al tiempo que totalmente opuesta a la tendencia natural del género humano y difícil de comprender en sus verdaderas razones; pues todo lo que solo se puede pensar de manera general y abstracta resulta totalmente inaccesible para la gran mayoría de los hombres. De ahí que, para llevar aquella gran verdad al terreno de la aplicación práctica, estos necesiten un *vehículo místico*, algo así como un receptáculo sin el cual aquella se perdería y se evaporaría. Por eso la verdad tuvo que cubrirse siempre con el ropaje de la fábula y además se tuvo que esforzar por asociarse en cada caso a lo históricamente dado, conocido y venerado. Lo que *sensu proprio* permanecería inaccesible a la gran masa de todo tiempo y lugar, debido a su mentalidad vulgar, a su embotamiento intelectual y a su brutalidad, se le tiene que presentar a efectos prácticos *sensu allegorico*, para que sea su norte. Así, las creencias antes citadas han de verse como los vasos sagrados en los que esa verdad que es conocida y expresada desde hace milenios, quizás desde el comienzo de la humanidad, pero que en sí misma sigue siendo un misterio para la masa, se hace accesible a ella según la medida de su fuerzas, se conserva y se sigue transmitiendo a lo largo de los siglos. Pero, puesto que todo lo que no está hecho de la indestructible materia de la verdad pura está expuesto a perecer, tan pronto como ese vaso se enfrenta a la destrucción debido al contacto con una época heterogénea, se hace necesario sustituirlo por otro a fin de salvar su sagrado contenido y conservarlo para la humanidad. Y, dado que aquel contenido es idéntico a la verdad misma, la filosofía tiene la misión de presentarlo puro y sin mezcla, en meros conceptos abstractos y sin aquel vehículo, para el escaso número de los que son capaces de pensar. En eso es a las religiones lo que una línea recta a varias curvas trazadas junto a ella: pues
724 expresa *sensu proprio*, | por lo tanto alcanza directamente, lo que aquellas muestran bajo envolturas y alcanzan mediante rodeos.

Si ahora, para explicar con un ejemplo lo que acabo de decir y al mismo tiempo seguir la moda filosófica de mi época, intentara descifrar el misterio más hondo del cristianismo, el de la Trinidad,

con los conceptos fundamentales de mi filosofía, podría hacerlo del siguiente modo, usando las licencias permitidas en estas interpretaciones. El Espíritu Santo es la decidida negación de la voluntad de vivir: el hombre en el que esta se presenta *in concreto* es el Hijo. Es idéntico a la voluntad que afirma la vida y que produce así el fenómeno de este mundo intuitivo, es decir, al Padre, en la medida en que la afirmación y la negación son actos opuestos de la misma voluntad, y la capacidad de ambos actos constituye la única libertad verdadera. En todo caso, hay que considerar esto como un mero *lusus ingenii*[43].

Antes de concluir este capítulo quisiera añadir algunos ejemplos de lo que en el § 68 del primer volumen designé como δεύτερος πλοῦς[44], es decir, el camino a la negación de la voluntad de vivir a través de un intenso sufrimiento propio, o sea, no simplemente por la apropiación del dolor ajeno y el consiguiente reconocimiento de la nulidad y el desconsuelo de nuestra existencia. Podemos comprender lo que sucede en el interior del hombre durante una elevación de esa clase y durante el proceso de purificación que ella provoca, a partir de lo que cualquier hombre sensible experimenta al ver la representación de una tragedia, ya que ambos sentimientos son de naturaleza afín. En el tercer o cuarto acto, el espectador se siente dolorosamente afectado y angustiado al ver la suerte del héroe cada vez más enturbiada y amenazada: en cambio, cuando en el quinto acto esa suerte naufraga y se estrella por completo, experimenta una cierta elevación de ánimo que le proporciona un placer infinitamente superior al que le hubiera podido producir el ver feliz al héroe. Lo que aquí aparece en una versión aguada de la compasión, porque sabemos que se trata de una ilusión, es lo mismo que se produce con toda la energía de la realidad con que se siente el propio destino, cuando es la dura desgracia lo que finalmente empuja al hombre a los | puertos de la total resignación. En esos 725
procesos se basan todas las conversiones que transforman totalmente a los hombres, tal y como lo he descrito en el texto. Así como allí conté la historia de la conversión de Raimundo Lulio, dedicaré aquí algunas palabras a la del abad *Rancé*, muy parecida a aquella y además significativa por su resultado. Su juventud la dedicó al

43. [Ocurrencia ingeniosa.]

44. Segunda tentativa, fracasada la primera: expresión originaria del lenguaje de la navegación, referida a «cuando no hay viento y se navega a remo» (Eustacio). En sentido amplio, referido a cuando algo no va bien y se intenta de otro modo. Cf. Platón, *Político* 300d y *Fedón* 99d, entre otros. [*N. de la T.*]

disfrute y el placer: mantuvo una relación apasionada con una mujer de Montbazon. Una tarde, cuando fue a visitarla, encontró su habitación vacía, desordenada y a oscuras. Entonces su pie tropezó con algo: era la cabeza de ella, que había sido separada del tronco porque su cadáver no cabía en el ataúd de plomo que estaba al lado. Tras reponerse de su inmenso dolor, en 1663 *Rancé* se convirtió en el reformador de la orden de los Trapenses, en la que había ingresado, y que antes se había desviado por completo del rigor de sus reglas; gracias a él la orden fue reducida a aquella terrible magnitud de la renuncia en la que hoy todavía se mantiene la Trapa; la negación de la voluntad, ejercitada metódicamente y fomentada por las más duras renuncias y una forma de vida increíblemente dura y penosa, llena de santo horror al visitante cuando, ya al llegar, queda conmovido por la humildad de esos monjes auténticos que, minados por el ayuno, el frío, las vigilias, la oración y el trabajo, se arrodillan ante él, hijo del mundo y pecador, para pedirle su bendición. En Francia, de todas las órdenes monacales esta es la única que se ha sostenido plenamente en medio de todas las revoluciones, lo cual se ha de atribuir a la profunda seriedad que es innegable en ella y que excluye toda segunda intención. Ni siquiera ha sido afectada por la decadencia de la religión, ya que sus raíces profundizan más en la naturaleza humana que cualesquiera otras creencias positivas.

En el texto he mencionado que la enorme y rápida revolución de la esencia íntima del hombre que aquí examinamos, y que hasta ahora ha sido totalmente desatendida por los filósofos, aparece sobre todo cuando el hombre se enfrenta con plena conciencia a una muerte segura, o sea, en las ejecuciones. Pero para presentar ese
726 proceso con mucho mayor claridad | no creo que sea en modo alguno inadecuado a la dignidad de la filosofía el citar aquí las declaraciones de algunos criminales antes de la ejecución, aunque con ello me exponga a que alguien se burle diciendo que evoco prédicas de patíbulo. Antes bien, creo que el patíbulo es un lugar de especiales revelaciones y un observatorio desde donde al hombre, si no pierde la conciencia, se le abren más amplios y se le presentan más claros los horizontes de la eternidad, que a la mayoría de los filósofos en los parágrafos de su psicología racional y su teología. — El 15 de abril de 1837, en Glocester, un tal Bartlett, que había asesinado a su suegra, pronunció en el cadalso las siguientes palabras: «¡Ingleses y gentes del lugar! Sólo he de decir unas pocas palabras: pero os pido a todos y cada uno que las dejéis entrar en el fondo de vuestros corazones y las conservéis en la memoria, no solo mientras contempláis este triste espectáculo sino también para lle-

varlas a casa y repetirlas a vuestros hijos y amigos. Esto, pues, os suplico como moribundo, como el que está ya preparado para el patíbulo. Y esas pocas palabras son: liberaos del amor a este mundo perecedero y a sus vanos placeres: pensad menos en él y más en vuestro Dios. ¡Hacedlo! ¡Convertíos, convertíos! Pues estad seguros de que sin una profunda y verdadera conversión, sin un retorno a vuestro Padre Celestial, no podéis tener la menor esperanza de alcanzar algún día aquella región de bienaventuranza y aquel país de paz al que yo ahora confío firmemente avanzar con paso rápido» (Según el *Times* de 18 de abril de 1837). — Aún más curiosa es la declaración postrera del conocido asesino Greenacre, que fue ajusticiado en Londres en 1 de mayo de 1837. El periódico inglés *The Post* ofrece el siguiente informe al respecto, reproducido también en el *Galignani's Messenger* del 6 de mayo de 1837: «En la mañana de su ejecución, un hombre le recomendó que pusiera su confianza en Dios y pidiera el perdón por la mediación de Jesucristo. Greenacre replicó que pedir el perdón por la mediación de Cristo era una cuestión de opinión; él, por su parte, creía que a los ojos del Ser
Supremo un mahometano | era igual que un cristiano y tenía el 727
mismo derecho a la bienaventuranza. Desde su encarcelamiento había dirigido su atención a cuestiones teológicas y había llegado a la convicción de que el patíbulo es un pasaporte (*pass-port*) para el cielo». Precisamente la indiferencia hacia las religiones positivas que aquí se pone de manifiesto otorga un gran peso a esa declaración, ya que demuestra que no se basa en una ilusión fanática sino en un inmediato conocimiento propio. — Mencionemos aún el siguiente caso, ofrecido por el *Galignani's Messenger* del 15 de agosto de 1837, a partir de la *Limerick Chronicle*: «El pasado lunes fue ejecutada María Cooney por el terrible asesinato de la señora Anna Anderson. Esa desgraciada se hallaba tan hondamente penetrada de la magnitud de su crimen, que besó la soga que le pusieron al cuello, invocando la misericordia de Dios». — Por último, este: el *Times* del 29 de abril de 1845 ofrece varias cartas que *Hocker*, condenado por el asesinato de *Delarue*, había escrito el día de su ejecución. En una de ellas dice: «Estoy convencido de que, si *el corazón natural* no es *quebrantado* (*the natural heart be broken*) y renovado por la misericordia de Dios, por muy noble y amable que pueda parecerle al mundo, nunca podrá pensar en la eternidad sin un estremecimiento interior». — Estas son las perspectivas de eternidad que se abren desde aquella atalaya; y tanto menor reparo tengo en reproducirlas, cuanto que también Shakespeare dice:

out of thee convertites
There is much matter to be heard and learn'd[45].
(*As you like it, last scene.*)

En su *Vida de Jesús* (vol. 1, parte 2, c. 6, §§ 72 y 74) *Strauß* ha demostrado que también el cristianismo atribuye al sufrimiento como tal esa fuerza purificadora y santificante, mientras que al bienestar le adjudica un efecto opuesto. Él dice, en efecto, que las bienaventuranzas del Sermón de la Montaña tienen un sentido diferente en Lucas (6, 21) que en Mateo (5, 3) pues solo este añade
728 a μακάριοι | οἱ πτωχοί las palabras τῷ πνεύματι[46] y a πεινῶντες, la apostilla την δικαιουσύνην[47]: así que solo en él se menciona a los sencillos y humildes, mientras que en Lucas se trata de los pobres propiamente dichos; de modo que en este último se establece la contraposición entre el sufrimiento actual y la bienaventuranza futura. Un principio fundamental de los ebionitas era que quien tiene su parte en *esta* vida se quedará sin nada en la futura, y a la inversa. Por consiguiente, a las bienaventuranzas siguen en Lucas otros tantos οὐαι[48] que se dirigen a los πλουσίοις, ἐμπεπλησμένοις y γελῶσι[49] en sentido ebionita. En el mismo sentido, dice en la página 604, se presenta la parábola del rico y el pobre Lázaro (Lucas 16, 19), que no refiere ninguna falta del primero ni mérito del segundo, ni pone como medida de la retribución futura el bien o el mal realizados en esta vida, sino el mal sufrido y el bien disfrutado en el sentido ebionista. «Una valoración análoga de la pobreza exterior —continúa *Strauß*— la atribuyen a Jesús los otros sinópticos (Mateo 19, 16; Marcos 10, 17; Lucas 18, 18), en el relato del joven rico y la imagen del camello y el ojo de la aguja.»

Si llegamos hasta el fondo del asunto, reconoceremos que hasta los más famosos pasajes del Sermón de la Montaña contienen una exhortación indirecta a la pobreza voluntaria y, con ella, a la negación de la voluntad de vivir. Pues el precepto (Mateo 5, 40 ss) de dar sin condiciones todo lo que se nos reclama, a aquel que quiere pleitear con nosotros por la túnica darle también el manto, etc., como también el mandato (*ibid.* 6, 25-34) de apartar todos los cuidados por el futuro y hasta por el día siguiente, y vivir al día, son

45. De esos conversos hay mucho que oír y que aprender.
46. [Bienaventurados los pobres / En el espíritu.]
47. [Los que tienen hambre / De justicia.]
48. [¡Ay! (de vosotros).]
49. [Los ricos, los saciados y los que ríen.]

reglas de vida cuya observancia conduce indefectiblemente a la pobreza total; y así expresan de forma indirecta justamente aquello que *Buda* prescribe expresamente a los suyos y que ha reforzado con su propio ejemplo: dejadlo todo y haceos *bikshu*, es decir, mendigos. Eso resalta de forma aún más clara en el pasaje de Mateo 10, 9-15, donde se prohíbe a los apóstoles que tengan cualquier propiedad, incluso calzado y bastón, y se les exhorta a la mendicidad. Esos preceptos se han convertido después en el fundamento de
la orden mendicante franciscana (*Bonaventurae vita* | *S. Francisci*, 729
c. 3). Por eso digo que el espíritu de la moral cristiana es idéntico al del brahmanismo y el budismo. — En conformidad con la visión aquí expuesta, dice también el Maestro Eckhart (*Obras*, vol. I, p. 492): «El más veloz animal que os lleva a la perfección es el sufrimiento».

Capítulo 49

EL ORDEN DE LA SALVACIÓN

Solo hay *un* error innato: pensar que existimos para ser felices. Es innato porque coincide con nuestra propia existencia: todo nuestro ser es solo su paráfrasis, y nuestro cuerpo, su monograma: no somos más que voluntad de vivir; la sucesiva satisfacción de todo nuestro querer es lo que entendemos con el concepto de felicidad.

Mientras persistimos en ese error innato e incluso nos reafirmamos en él mediante los dogmas optimistas, el mundo se nos presenta como una total contradicción. Pues a cada paso, en lo grande como en lo pequeño, hemos de experimentar que el mundo y la vida no se han hecho para contener una existencia feliz. Mientras que el hombre irreflexivo se siente atormentado solamente en la realidad, en el que piensa se añade al tormento real la perplejidad teórica de por qué un mundo y una vida que existen para ser feliz en ellos se adecuan tan mal a sus fines. Esa perplejidad se desahoga por lo pronto en suspiros como: «¿Por qué corren tantas lágrimas en el mundo?» y otros similares, y trae como consecuencia unos inquietantes escrúpulos hacia los supuestos de aquellos dogmas optimistas preconcebidos. Uno siempre puede intentar echar la culpa de su particular desgracia a las circunstancias, a otros hombres, a su mala
730 suerte o su torpeza, y podrá reconocer | cómo todos esos factores han contribuido a ello; pero eso no cambia para nada el resultado: que se ha frustrado el verdadero fin de la vida, consistente en ser feliz; esta reflexión resulta con frecuencia muy deprimente, sobre todo cuando la vida va en declive: de ahí que casi todos los rostros ancianos lleven la expresión de aquello que en inglés se llama

disappointment[1]. Además, hasta ahora cada día de nuestra vida nos ha enseñado que las alegrías y los placeres, aun cuando se logren, son en sí mismos engañosos, no dan lo que prometen, no dejan el corazón satisfecho y su posesión está al menos amargada por las molestias que les acompañan o que surgen de ellos; mientras que, por el contrario, los dolores y los sufrimientos se muestran sumamente reales y a menudo superan todas las expectativas. Así pues, en la vida todo está indicado para sacarnos de aquel error originario y convencernos de que el fin de nuestra existencia no es ser felices. Incluso si la consideramos de cerca y de forma imparcial, la vida se presenta más bien como destinada a que *no* nos sintamos felices en ella, ya que lleva en toda su naturaleza el carácter de algo de lo que se le pierde el gusto y se quitan las ganas, algo de lo que hemos de desistir como de un error, a fin de que nuestro corazón se cure del ansia de disfrutar y de vivir, y se aparte del mundo. En este sentido, sería más correcto poner el fin de la vida en nuestro dolor que en nuestro placer. Pues las consideraciones finales del capítulo anterior han demostrado que cuanto más se sufre, antes se alcanza el verdadero fin de la vida, y cuanto más feliz se vive, más se demora. Con esto concuerda también la conclusión de la última carta de *Séneca*: *Bonum tunc habebis tuum, quum intelliges infelicissimos esse felices*[2]; lo cual parece apuntar a un influjo del cristianismo. — También el peculiar efecto de la tragedia se basa en el fondo en que quebranta aquel error innato, al ilustrar vivamente la vanidad de los afanes humanos y la nulidad de toda esa existencia con un ejemplo grandioso y sorprendente, manifestando así el más profundo | 731
sentido de la vida; por eso se la reconoce como el género poético más sublime. — El que por una u otra vía haya salido de aquel error que habita en nosotros *a priori*, de aquel πρῶτον ψεῦδος[3] de nuestra existencia, enseguida verá todo con otra luz y el mundo entrará en consonancia, si no con sus deseos, sí con su comprensión de él. Las desgracias de todo tipo y magnitud, aunque le duelan, no le asombran ya: porque ha entendido que precisamente el dolor y la aflicción trabajan en favor del verdadero fin de la vida, el apartarse de la voluntad de vivir. Eso llegará a proporcionarle una asombrosa serenidad ante todo lo que pueda ocurrir, semejante a aquella con la que un enfermo soporta los dolores de una larga y penosa cura,

1. [Decepción.]
2. [«Tendrás tu propio bien cuando entiendas que los más infelices son los felices», *Epistolae ad Lucilium*, 124, 24.]
3. Véase p. 222 [p. 237], nota 3. [*N. de la T.*]

porque son señal de su eficacia. — Desde la totalidad de la existencia humana, el sufrimiento se expresa claramente como su verdadero destino. La vida está hondamente sumida en él y no puede evitarlo: nuestro ingreso en ella se produce entre lágrimas, su curso es en el fondo siempre trágico y su salida, aún más. No se puede dejar de reconocer aquí un cierto tinte de intencionalidad. Por lo regular, el destino se hace presente al hombre de forma radical en la meta principal de todos sus deseos y aspiraciones; con lo que entonces su vida adopta una tendencia trágica que la hace apta para liberarle del ansia representada por cada existencia individual y llevarle a separarse de la vida sin retener el anhelo hacia ella y sus placeres. El sufrimiento es de hecho el único proceso de purificación que en la mayoría de los casos santifica al hombre, es decir, le saca del extravío de la voluntad de vivir. En conformidad con esto, en los libros de edificación cristiana se expone con frecuencia la eficacia santificadora de la cruz y el sufrimiento, y con gran acierto se ha hecho de la cruz, un instrumento del padecer y no del obrar, el símbolo de la religión cristiana. Ya el Eclesiastés, aún judío pero tan filosófico, dice con razón: «Es mejor la tristeza que la risa: pues con la tristeza mejora el corazón» (7, 4). Al designarlo como δεύτερος πλοῦς[4], he presentado en cierta medida el sufrimiento como un
732 sucedáneo de la virtud y la santidad: pero aquí | he de declarar osadamente que, pensándolo bien, de cara a nuestra santidad y redención hemos de esperar más de lo que sufrimos que de lo que hacemos. Precisamente en ese sentido dice *Lamartine* con gran belleza en su *Himno al dolor*:

Tu me traites sans doute en favori des cieux
Car tu n'épargnes pas les larmes à mes yeux.
Eh bien! je les reçois comme tu les envoies,
Tes maux seront mes biens, et tes soupirs mes joies.
Je sens qu'il est en toi, sans avoir combattu,
Une vertu divine au lieu de ma vertu,
Que tu n'es pas la mort de l'âme, mais sa vie,
Que ton bras, en frappant, guérit et vivifie[5].

4. Véase p. 724 [p. 687], nota 41. [*N. de la T.*]
5. [«Me tratas, sin duda, como un favorecido del cielo / Pues no ahorras lágrimas a mis ojos. / ¡Pues bien! las recibo tal y como me las envías, / Tus males serán mis bienes y tus suspiros mis alegrías. / Yo siento que hay en ti, sin yo haber combatido / *Una virtud divina que suple mi virtud,* / Que no eres la muerte del alma, sino su vida, / Que tu brazo, al herir, cura y vivifica», *Armonías poéticas y religiosas* II, 7, v. 59 ss.

Si ya el sufrimiento tiene esa fuerza santificadora, en grado superior la tendrá la muerte, más temida que todos los sufrimientos. Conforme a ello, el respeto que sentimos ante un muerto es afín al que nos inspira un gran sufrimiento, y cada caso de muerte se nos presenta en cierta medida como una especie de apoteosis o una canonización; por eso no contemplamos sin respeto ni siquiera el cadáver del hombre más insignificante y, por muy extraña que pueda sonar la observación en este lugar, la guardia presenta armas ante cualquier cadáver. Desde luego, la muerte ha de ser considerada como el verdadero fin de la vida: en el instante de la muerte se decide todo lo que solamente se había preparado e introducido en el curso de la vida. La muerte es el resultado, el *résumé* de la vida, la suma final que expresa de una sola vez toda la enseñanza que la vida nos fue dando aislada y parcialmente, a saber: que toda el ansia de la que la vida es fenómeno era vana, fútil y contradictoria consigo misma, y salir de ella es una redención. Lo que es toda la lenta vegetación de la planta al fruto, que de un golpe da multiplicado por cien lo que aquella produce poco a poco y fragmentariamente, eso mismo es la vida con sus obstáculos, esperanzas decepcionadas, planes frustrados y sufrimientos perpetuos, a la muerte, que destruye de un golpe todo lo que el hombre ha querido y corona así la
enseñanza que la vida le dio. — El | curso de la vida sobre el que el 733
moribundo vuelve la vista tiene sobre toda la voluntad objetivada en esa individualidad que se extingue un efecto análogo al que ejerce un motivo sobre el obrar del hombre: le da, en efecto, una orientación nueva que constituye el resultado moral y esencial de la vida. Precisamente porque una muerte *repentina* hace imposible esa mirada retrospectiva, la Iglesia la ve como una desgracia y reza para que se nos aparte de ella. Y dado que esa mirada hacia atrás y la clara previsión de la muerte solo se dan en el hombre y no en el animal porque están condicionadas por la razón —y por eso sólo él apura el vaso de la muerte—, la humanidad es el único nivel en que la voluntad puede negarse y apartarse de la vida. A la voluntad que no se niega, cada nacimiento le da un intelecto nuevo y diferente, hasta que llega a conocer la verdadera condición de la vida y, en consecuencia, deja de querer.

En el curso natural de las cosas, a la decrepitud del cuerpo con la edad se une la decadencia de la voluntad. El ansia de placeres desaparece fácilmente junto con la capacidad de disfrutarlos. El motivo del querer más violento, el foco de la voluntad, el instinto sexual, es el primero en extinguirse, con lo que el hombre se instala en un estado parecido al de la inocencia que existía antes del

desarrollo del sistema genital. Desaparecen las ilusiones que nos hacían ver en quimeras los bienes más deseables, y en su lugar surge el conocimiento de la nulidad de todos aquellos bienes terrenales. El amor propio es desplazado por el amor a los hijos, con lo que el hombre comienza ya a vivir más en el yo ajeno que en el propio, el cual pronto dejará de existir. Ese curso es, por lo menos, el deseable: es la eutanasia de la voluntad. En la esperanza de la misma se ordena a los brahmanes que, tras haber recorrido los mejores años de la vida, abandonen propiedades y familia, y lleven vida de ermitaños (*[Código de] Manu*, vol. 6). Pero si, a la inversa, la avidez sobrevive a la capacidad de disfrutar y el hombre se lamenta de los placeres individuales que le faltaron en la vida en vez de comprender la vacuidad y nihilidad de todos ellos; y si entonces, en lugar de
734 los objetos de placer, para los cuales el | sentido está ya caduco, aparece como representante abstracto de esos objetos el dinero, que suscita ahora las mismas pasiones violentas que antes despertaban de forma más excusable los objetos del placer real; y si luego, al decaer los sentidos, se quiere un objeto inerte pero indestructible con un afán igualmente indestructible; o si, de forma semejante, la existencia en la opinión ajena ocupa el lugar de la existencia y el obrar en la vida real, e inflama la mismas pasiones: entonces la voluntad se sublima en la avaricia o el ansia de honores, pero de ese modo se lanza a su última fortaleza, de la que solo la muerte le podrá expulsar. El fin de la existencia se ha frustrado.

Todas estas consideraciones proporcionan una explicación más exacta de lo que en el capítulo precedente se designó con la expresión δεύτερος πλοῦς: la purificación, conversión de la voluntad y redención provocadas por los sufrimientos de la vida y que son, sin duda, las más frecuentes. Pues ese es el camino de los pecadores, que somos todos. El otro camino, el que conduce al mismo lugar por medio del puro conocimiento y la apropiación de los sufrimientos de todo un mundo, es la angosta vía de los elegidos, de los santos, y hay que considerarla como una extraña excepción. Por eso sin la primera la mayoría no podrían esperar salvación alguna. Sin embargo, nos resistimos a entrar en ella y más bien aspiramos con todas nuestras fuerzas a procurarnos una existencia segura y agradable, con lo que nos encadenamos cada vez más a la voluntad de vivir. De forma inversa obran los ascetas, que intencionadamente hacen su vida lo más pobre, dura y triste posible, porque tienen sus ojos puestos en el verdadero y último bien. Pero el destino y el curso de las cosas cuidan mejor de nosotros que nosotros mismos; pues frustran continuamente todos

nuestros proyectos de una vida de Jauja, cuya necedad se reconoce ya en su brevedad, su inconsistencia, su vaciedad y el hecho de que termina en una amarga muerte; además, esparcen unas espinas sobre otras en nuestro sendero, y por todos lados nos enfrentan al sufrimiento santificador, la panacea de nuestra miseria. Lo que realmente da a nuestra vida su carácter sorprendente y ambiguo es que en ella se cruzan continuamente dos fines fundamentales diametralmente opuestos: | el de la voluntad individual, dirigida a 735
una felicidad quimérica en su existencia efímera, onírica y engañosa en la que de cara al pasado la felicidad y la infelicidad son indiferentes, y el presente se convierte a cada instante en pasado; y, por otro lado, el del destino, dirigido de forma patente a la destrucción de nuestra felicidad y con ello a mortificar nuestra voluntad, y a suprimir la ilusión que nos ha atado a los lazos de este mundo.

La opinión usual, en especial la protestante, de que el fin de la vida se encuentra única e inmediatamente en las virtudes morales, es decir, en el ejercicio de la justicia y la caridad, delata su insuficiencia en lo escasa que es la moralidad pura y verdadera entre los hombres. No hablo ya de una virtud elevada, de la nobleza, la magnanimidad y la abnegación, que difícilmente se encuentran fuera de las obras dramáticas y las novelas, sino únicamente de aquellas virtudes que son un deber para todos. El que sea ya viejo, que piense en todos aquellos con los que se ha tratado: ¿cuántas personas real y verdaderamente *honradas* se le vendrán a la cabeza? ¿No fueron la inmensa mayoría de ellos, por decirlo directamente, todo lo contrario, pese al desvergonzado sobresalto que mostraban ante la más ligera sospecha de falta de honradez o de simple mentira? ¿No prevalecían el vil egoísmo, la avaricia sin límites, la picaresca encubierta, además de la venenosa envidia y la diabólica crueldad, de una forma tan generalizada que la menor excepción a todo eso se acogía con admiración? ¿Y no era sumamente infrecuente que la caridad llegara hasta el punto de dar siquiera lo que era tan superfluo que no se podía echar de menos? ¿Y en estas infrecuentes y débiles huellas de moralidad había de radicar todo el fin de la existencia? Si, por el contrario, este fin se pone en la total conversión de nuestro ser (que lleva consigo los malos frutos señalados) de la mano del sufrimiento, entonces el asunto adopta otro aspecto y se pone en armonía con los hechos existentes. La vida se presenta entonces como un proceso de purificación cuya lejía limpiadora es el dolor. Cuando el proceso se consuma, deja atrás la anterior inmoralidad y | maldad como un residuo, y aparece lo que 736

dice el Veda: *Finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes, ejusque opera evanescunt*[6]. — En consonancia con esta visión se encuentra el sermón 15 del Maestro Eckhart, que merece la pena leerse.

6. Véase p. 582 (p. 561-62), notas 48 y 49. [*N de la T.*]

Capítulo 50

EPIFILOSOFÍA

Al final de mi exposición, pueden ser oportunas algunas consideraciones acerca de mi propia filosofía. — Como ya dije, no se arroga la tarea de explicar la existencia del mundo desde sus razones últimas: antes bien, permanece en la facticidad de la experiencia externa e interna, tal y como es accesible a cualquiera, y demuestra su verdadera y profunda coherencia sin ir más allá de ella ni recurrir a cosas extramundanas y sus conexiones con el mundo. Por consiguiente, no realiza ninguna inferencia hasta lo que está más allá de toda experiencia posible, sino que simplemente ofrece la interpretación de lo que está dado en el mundo externo y en la autoconciencia; así pues, se conforma con concebir el ser del mundo en su conexión interna consigo mismo. Es, en consecuencia, *inmanente* en el sentido kantiano del término. Pero precisamente por eso deja muchas preguntas sin responder, en concreto la de por qué lo demostrado fácticamente es así y no de otra manera, etc. Mas todas esas preguntas o, más bien, sus respuestas, son propiamente trascendentes, es decir, no se pueden pensar por medio de las formas y funciones de nuestro intelecto, no se asimilan a ellas: este es a ellas lo que la sensibilidad a las posibles cualidades de los cuerpos para las que no tenemos sentidos. Por ejemplo, después de todas mis explicaciones se puede aún preguntar de dónde ha surgido esa voluntad que es libre de afirmarse, de donde resulta el fenómeno del mundo, o de negarse, en cuyo caso no conocemos el fenómeno.
¿Qué es aquella fatalidad más allá de todo fenómeno, | que le ha 737
colocado en la penosa alternativa de manifestarse en la forma de un mundo en el que reinan el sufrimiento y la muerte, o negar su ser propio? O también, ¿qué le ha podido inducir a abandonar la

infinitamente preferible tranquilidad de la bienaventurada nada? Se podría añadir: una voluntad individual solo puede corromperse por un error en la elección, o sea, por una culpa del conocimiento: pero la voluntad en sí, con anterioridad a todo fenómeno y carente aún de conocimiento, ¿cómo podría errar y caer en la depravación de su actual estado? ¿De dónde viene la inmensa disonancia que atraviesa el mundo? Además, se podría preguntar: ¿hasta qué profundidad llegan las raíces de la individualidad dentro del ser en sí del mundo? A eso se podría en todo caso responder: llegan hasta donde alcanza la afirmación de la voluntad de vivir; cesan allá donde aparece la negación, ya que han nacido con la afirmación. Pero también se podría plantear esta pregunta: «¿qué sería yo si no fuera voluntad de vivir?», y otras semejantes. — A todas esas preguntas habría que responder ante todo que el *principio de razón* es la expresión de la forma más general de nuestro intelecto, pero precisamente por eso se aplica solamente al fenómeno y no a la cosa en sí: pero solo en él se basa todo «de dónde» y todo «por qué». Como consecuencia de la filosofía kantiana, aquel no es ya una *aeterna veritas* sino simplemente la forma, es decir, la función de nuestro intelecto, que en esencia es de carácter cerebral y en su origen constituye un mero instrumento al servicio de nuestra voluntad, supuesta en él junto con todas sus objetivaciones. Pero todo el conjunto de nuestro conocimiento y comprensión está ligado a sus formas: por consiguiente, tenemos que captarlo todo en el tiempo, como un antes y un después, luego como causa y efecto, como arriba o abajo, como todo y parte, etc.; y no podemos salirnos de esa esfera en la que se halla toda la posibilidad de nuestro conocimiento. Mas esas formas no son en absoluto adecuadas a los problemas aquí planteados ni aptas para captar su solución, suponiendo que esta fuera dada. De ahí que nuestro intelecto, ese mero instrumento de la voluntad, tope siempre con problemas insolubles como con los muros de
738 nuestra cárcel. — | Por lo demás, puede admitirse, al menos como probable, que un conocimiento de esas cuestiones no solo no sea posible *para nosotros* sino en general, nunca y de ningún modo; que aquellas relaciones no sean relativa sino absolutamente insondables; que no solamente nadie las conozca, sino que sean en sí mismas incognoscibles, ya que no entran en la forma del conocimiento. (Esto corresponde a lo que dice *Escoto Erígena*: *de mirabili divina ignorantia, qua Deus non intelligit quid ipse sit*[1]. Lib. II). Pues

1. [«La admirable ignorancia divina, por la cual Dios no sabe lo que Él mismo es», *De divisione Naturae* II, 28.]

la cognoscibilidad en general, con su esencial y necesaria forma de sujeto y objeto, pertenece simplemente al *fenómeno*, no al ser en sí de las cosas. Donde hay conocimiento y, por lo tanto, representación, no hay más que meros fenómenos y nos mantenemos en el ámbito fenoménico: de hecho no conocemos el conocimiento en general más que como un fenómeno cerebral, y no solo no estamos justificados sino que somos incapaces de pensarlo de otra manera. Podemos comprender qué es el mundo en cuanto mundo: es fenómeno; y a partir de nosotros mismos podemos conocer inmediatamente lo que se manifiesta en él analizando bien la autoconciencia; luego, aplicando esa clave al ser del mundo, podemos descifrar la totalidad del fenómeno en sus conexiones, tal y como yo creo haberlo hecho. Pero si abandonamos el mundo para responder las preguntas antes enunciadas, dejamos el único terreno en el que es posible, no solo el nexo de razón y consecuencia, sino el conocimiento mismo: entonces todo se vuelve *instabilis tellus, innabilis unda*[2]. El ser de las cosas antes o más allá del mundo, y por lo tanto más allá de la voluntad, no es susceptible de ninguna investigación; porque el conocimiento en general es solo fenómeno, por eso se da sólo *en* el mundo, como el mundo sólo en él. El íntimo ser en sí de las cosas no es cognoscente, no es un intelecto sino algo carente de conocimiento: el conocimiento únicamente se añade como un accidente, un recurso del fenómeno de aquel ser, al que por tanto no puede asimilar en sí mismo más que en la medida de su propia naturaleza, calculada para otros fines muy distintos (los de la voluntad individual), luego de manera muy imperfecta. Aquí radica la imposibilidad de una perfecta comprensión de la existencia,
esencia y origen del mundo, | que llegue hasta su razón última y 739
satisfaga todas las exigencias. Y hasta aquí en relación con los límites de mi filosofía, como de todas.

El ἓν καὶ πᾶν[3], es decir, la tesis de que la esencia interior de todas las cosas es una y la misma, había sido ya comprendida y aceptada en mi época, después de que la enseñaran los eleatas, Escoto Erígena, Giordano Bruno y Spinoza, y tras haber sido refrescada por Schelling. Pero *qué* es ese ser único y cómo llega a presentarse en forma de pluralidad es un problema cuya solución se encuentra por primera vez en mi sistema. — También se había hablado desde los tiempos más remotos del hombre como microcosmos. Yo he invertido la frase y he demostrado que el mundo es

2. [«Suelo inestable, agua innavegable», Ovidio, *Metamorfosis* I, 16.]
3. Véase p. 362 [p. 361], nota 1. [*N. de la T.*]

un macrántropos, ya que la voluntad y la representación agotan el ser del mundo y el del hombre. Está claro que es más correcto comprender el mundo desde el hombre que el hombre desde el mundo: pues a partir de lo inmediatamente dado, o sea, de la autoconciencia, hay que explicar lo mediatamente dado, o sea, la intuición externa; y no a la inversa.

Con los *panteístas* tengo en común aquel ἓν καὶ πᾶν, pero no el πᾶν θεός[4]; porque ni voy más allá de la experiencia (tomada en un sentido amplio) ni aún menos entro en contradicción con los datos existentes. *Escoto Erígena*, totalmente consecuente con el espíritu del panteísmo, considera todo fenómeno como una teofanía: pero entonces ese concepto tendría que aplicarse también a los fenómenos espantosos y repugnantes: ¡Valientes teofanías! Lo que además me diferencia de los panteístas es, principalmente, lo siguiente: 1) Que su θεός es una X, una cifra desconocida, mientras que la *voluntad* es, entre todas las cosas posibles, lo que conocemos con más exactitud, lo único inmediatamente dado y, por lo tanto, lo que es en exclusiva apropiado para explicar lo demás. Pues siempre hay que explicar lo desconocido a partir de lo conocido, y no a la inversa. — 2) Que su θεός se manifiesta *animi causa*[5], para desplegar su señorío o hacerse admirar. Al margen de la vanidad aquí subyacente, se ven en la necesidad de negar con sofismas los colosales males del mundo: pero el mundo se mantiene en una estrepitosa y terrible contradicción con aquella excelencia que
740 produce su fantasía. En | mi sistema, en cambio, la *voluntad* llega al autoconocimiento a través de su objetivación, al margen de cómo resulte esta, con lo que se hace posible su supresión, conversión y salvación. Conforme a ello, solo en mi sistema tiene la ética un fundamento seguro y es desarrollada en su totalidad, en consonancia con las religiones sublimes y profundas, o sea, con el brahmanismo, el budismo y el cristianismo, y no con el judaísmo y el islam. También la metafísica de lo bello se explica completamente solo a partir de mis verdades fundamentales, y ya no necesita refugiarse tras palabras vacías. Solo en mi sistema se reconocen honradamente los males del mundo en toda su magnitud: puede hacerlo porque la respuesta a la pregunta por su origen coincide con la pregunta por el origen del mundo. En cambio, en todos los demás sistemas, al ser plenamente optimistas, la cuestión del origen del mal es la enfermedad incurable que rebrota continuamente y que les sigue afectando

4. [Todo es Dios.]
5. [Por gusto.]

pese a los paliativos y a las curas. — 3) Que yo parto de la experiencia y de la autoconciencia natural dada a cada uno, llegando hasta la voluntad como lo único metafísico; sigo, pues, la vía ascendente y analítica. Los panteístas, en cambio, recorren el camino inverso, descendente y sintético: ellos parten de su θεός, que piden o se obstinan en que se admita, aunque a veces con los nombres de *substantia* o Absoluto; y entonces ese ser totalmente desconocido ha de explicar todo lo que es más conocido. — 4) Que en mi sistema el mundo no agota la posibilidad de todo ser, sino que en él queda aún espacio para lo que designamos de forma meramente negativa como negación de la voluntad de vivir. El panteísmo, en cambio, es en esencia un optimismo: si el mundo es el mejor, todo se queda en él. — 5) Que para los panteístas el mundo intuitivo, o sea, el mundo como representación, es justamente una manifestación intencionada del Dios que en él habita, lo cual no supone una verdadera explicación de su surgimiento, sino que más bien la requiere: en mi sistema, por el contrario, el mundo como representación surge meramente *per accidens*, ya que el intelecto con su intuición externa es ante todo el simple *medium* de los motivos en los fenómenos de la voluntad más perfectos, y va | 741
ascendiendo poco a poco hasta aquella objetividad de la intuición en la que se da el mundo. En ese sentido yo doy cuenta real de su surgimiento como objeto intuitivo, sin recurrir, como aquellos, a ficciones insostenibles.

A raíz de la crítica kantiana a toda teología especulativa, todos los que hacían filosofía en Alemania se lanzaron sobre *Spinoza*, de modo que toda la serie de intentos fallidos conocidos con el nombre de filosofía postkantiana son un mero *spinozismo* adornado sin gusto, envuelto en discursos incomprensibles de todo tipo o desfigurado de otra manera; por esa razón, tras haber expuesto la relación de mi teoría con el panteísmo en general, quisiera referirme a la que tiene en particular con el *spinozismo*. Mi teoría es a este lo que el Nuevo Testamento al Antiguo. En efecto, lo que tiene el Antiguo Testamento en común con el Nuevo es el Dios creador. De forma análoga, tanto en mi filosofía como en la de Spinoza el mundo existe en virtud de su propia fuerza interna y por sí mismo. Pero en *Spinoza* la *substantia aeterna*, la esencia interior del mundo que él mismo denomina *Deus*, es, también por su carácter moral y su valor, Jehová, el Dios creador que aplaude su creación y piensa que todo le ha salido bien, πάντα καλὰ λίαν[6]. *Spinoza* no ha

6. Véase p. 712 [p. 677], nota 28. [*N. de la T.*]

hecho más que quitarle el carácter personal. Así que también en él el mundo y todo lo que contiene posee una suma excelencia y es como debe ser: por eso el hombre no tiene más que hacer sino *vivere, agere, suum Esse conservare, ex fundamento proprium utile quaerendi*[7] (*Eth.* IV, pr. 67): debe gozar de su vida mientras dure, en la misma línea de lo que dice el Eclesiastés, 9, 7-10. En resumen, se trata de un optimismo: por eso su parte ética es débil como la del Antiguo Testamento, llegando incluso a resultar falsa y en parte indignante[8]. — En mi filosofía, por el contrario, la voluntad o la
742 esencia interna del mundo no es en modo alguno Jehová, | más bien es algo así como el Salvador crucificado o el ladrón crucificado, según se decida: en consecuencia, mi ética concuerda también con la cristiana por completo y hasta en sus más elevadas tendencias, y no en menor medida con la del brahmanismo y el budismo. *Spinoza*, sin embargo, no pudo desvincularse del judaísmo: *quo semel est imbuta recens servabit odorem*[9]. Plenamente judío, y además absurdo y abominable en su unión con el panteísmo, es su desprecio a los animales, a los que considera meras cosas para nuestro uso, carentes de derechos: *Eth.* IV, *appendix*, capítulo 27. — Con todo, *Spinoza* sigue siendo un gran hombre. Mas para apreciar adecuadamente su valor, hay que tener a la vista su relación con *Descartes*. Este había escindido la naturaleza en espíritu y materia, es decir, sustancia pensante y extensa, y de la misma manera había establecido una total contraposición entre Dios y el mundo: también *Spinoza*, mientras fue cartesiano, enseñó todo eso en sus *Cogitata metaphysica*, capítulo 12, i. J., 1665. Hasta sus últimos años no vio la radical falsedad de aquel doble dualismo: en consecuencia, su propia filosofía consiste principalmente en una superación indirecta de aquellas dos contraposiciones; pero, en parte para no herir a su maestro y en parte para resultar menos escandaloso, sirviéndose de una forma estrictamente dogmática dio

7. [Vivir, obrar, conservar su existencia, buscando radicalmente su propio provecho.]

8. *Unusquisque tantum juris habet, quantum potentiâ valet.* [Cada cual tiene tanto derecho como poder.] *Tract. pol.* c. 2, § 8. — *Fides alicui data tamdiu rata manet, quamdiu ejus, qui fidem dedit, non mutatur voluntas.* [La promesa hecha tiene validez mientras no cambie la voluntad del que la ha hecho.] *Ibid.*, § 12. — *Uniuscujusque jus potentiâ ejus definitur.* [El derecho de cada hombre se define por su poder. Eth. IV, pr. 37 esc. 1.] — En especial, el capítulo 16 del *Tratado teologico-político* constituye el perfecto compendio de la inmoralidad de la filosofía spinoziana.

9. [«Conserva el olor de aquello de lo que estuvo lleno», Horacio, *Epístolas* I, 2, 69.

a su filosofía una apariencia positiva, aunque el contenido es principalmente negativo. También su identificación del mundo con Dios tiene exclusivamente ese sentido negativo. Pues llamar Dios al mundo no significa explicarlo: sigue siendo un enigma, con este nombre igual que con aquel. Pero aquellas dos verdades negativas tuvieron valor para su época, como para todas en las que existan cartesianos conscientes o inconscientes. Spinoza tiene en común con todos los filósofos anteriores a *Locke* el gran defecto de partir de conceptos sin haber investigado previamente su origen, como es el caso de los conceptos de sustancia, causa, etc., que con ese método reciben una aplicación excesivamente amplia. — Los que, en la época más reciente, no quisieron adherirse al neo-spinozismo en boga, retrocedieron —como, por ejemplo, Jacobi—, principalmente asustados por el espectro del *fatalismo*. Con este nombre se puede entender cualquier teoría que reduzca la existencia del mundo y la | crítica situación del género humano a alguna 743
necesidad absoluta, es decir, no explicable ulteriormente. Aquellos, en cambio, creían que se trataba de inferir el mundo del libre acto de voluntad de un ser exterior a él; como si fuera cierto de antemano cuál de las dos explicaciones sería más acertada o tan siquiera mejor para nosotros. Pero en particular se supone aquí que *non datur tertium*[10] y que, por lo tanto, cada filosofía habida hasta el momento ha de representar una postura o la otra. Yo he sido en primero en salirme de esa alternativa, al haber planteado realmente el *tertium*: el acto de voluntad del que surge el mundo es nuestro. Es un acto libre: pues el principio de razón, que es lo único que da significado a toda necesidad, es una mera forma del fenómeno. Precisamente por eso, el fenómeno, una vez que existe, sigue su curso de forma necesaria; gracias a ello podemos, a partir de él, conocer la naturaleza de aquel acto de voluntad y, *eventualiter*, querer de otra manera.

10. [No se da un tercero.]

ÍNDICE DE MATERIAS*

VOLUMEN I

* Se incluyen conceptos, escuelas y tendencias de pensamiento, obras clásicas y escritos filosóficos citados frecuentemente. Por otro lado, el intento de elaborar un índice verdaderamente útil ha exigido la depuración de todas las entradas incluidas en él, eliminando las irrelevantes o meramente indirectas, lo cual ha supuesto la aplicación de criterios subjetivos y, por ende, discutibles. Conforme a tales criterios, he intentado incluir solamente las referencias directas y significativas dentro del contexto en que aparecen, y tomadas en su acepción general. Por ejemplo: la referencia a «el concepto de materia» se incluye en la voz «materia» pero no en «concepto». Asimismo, en diversas ocasiones se ha considerado oportuno incluir en las voces *términos relativos o sinónimos de la voz en cuestión:* así la voz «belleza» incluye también «bello/a», «bien» incluye «bueno/a», la voz «memoria» incluye también «recuerdo», etc. Los asteriscos se refieren a obras que se citan en el texto sin mencionarlas explícitamente. No se incluyen las ocurrencias que aparecen en los títulos de las obras. Por último, se han excluido voces generales excesivamente amplias, que aparecen en la práctica totalidad de las páginas, tales como «mundo», «forma» o «voluntad». Espero que la utilidad de este índice para el lector sea proporcional al ingente trabajo que ha supuesto.

Tanto en éste como en el Índice de nombres, las secuencias de páginas, indicadas por s. o ss., toman como unidad el parágrafo (volumen I) o el capítulo (volumen II), de forma que sólo se agrupan las referencias dentro de ellos.

VOLUMEN II

ÍNDICE DE NOMBRES*

VOLUMEN I

* Se incluyen nombres de autores y personajes reales, así como de algunos personajes mitológicos y literarios relevantes. No se incluyen títulos de obras ni los nombres incluidos en ellas, salvo cuando se trata del nombre del propio autor. El asterisco se refiere a citas o expresiones que se reproducen en el texto sin mencionar al autor. Finalmente, téngase en cuenta que la grafía empleada por Schopenhauer en los nombres propios no es siempre la correcta.

VOLUMEN II

ÍNDICE GENERAL

COMPLEMENTOS AL LIBRO SEGUNDO

COMPLEMENTOS AL LIBRO TERCERO

COMPLEMENTOS AL LIBRO CUARTO

Arthur Schopenhauer

Nació en Danzig en 1788. Hijo de un próspero comerciante, la muerte prematura de su padre le liberó de dedicarse a la actividad comercial y le procuró un patrimonio que le permitió vivir de las rentas, consagrándose de lleno a la filosofía. Fue un hombre solitario y metódico, de carácter irascible y de una acentuada misoginia. Enemigo personal y filosófico de Hegel, despreció siempre el idealismo alemán y se consideró a sí mismo como el verdadero continuador de Kant, en cuya filosofía encontró la clave para su metafísica voluntarista. Su filosofía no conoció la fama hasta pocos años después de su muerte, acaecida en Frankfurt en 1860. Trotta ha publicado sus obras *Dialéctica erística* (1997, [2]2000), *Metafísica de las costumbres* (2001) y *El mundo como voluntad y representación* (vol. I) (2004).

Pilar López de Santa María

Nació en Bilbao en 1957. Se doctoró en filosofía en 1982 y desde 1979 es profesora en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla. Ha sido becaria de la Fundación Alexander von Humboldt en la Universidad de Mainz. Su actividad docente e investigadora se ha centrado en la historia de la filosofía moderna y contemporánea. Entre sus publicaciones se encuentran *Introducción a Wittgenstein. Sujeto, mente y conducta* (1986) y las traducciones al castellano de las obras de Arthur Schopenhauer *Los dos problemas fundamentales de la ética* (1993) y *El mundo como voluntad y representación* (Trotta, I: 2004, II: [2]2005).